

# SAPIENTIA



## Organo de la Facultad de Filosofía

---

### EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Multiplicidad material y unidad espiritual* 3

### ARTICULOS

- ALBERTO CATURELLI: *Para una filosofía de la Universidad* .... 7  
JOSE IGNACIO ALCORTA: *La moral existencialista y la regulación racional tomista* ..... 31  
OCTAVIO N. DERISI: *La cultura y las culturas* ..... 38

### NOTAS Y COMENTARIOS

- OMAR ARGERAMI: *Acerca de un panorama* ..... 46  
J. E. BOLZAN: *Boletín de Filosofía de las Ciencias* ..... 51

### BIBLIOGRAFIA

ROMEO CRIPPA: *Profilo della critica blondeliana* (Jorge Hourton), pág. 65;  
JEAN ROSTAND: *¿Es posible modificar el hombre?* (O. N. Derisi), pág. 66; D. D.  
RUNES: *Letters to my teacher* (J. Radulescu), pág. 67; W. A. KELLY: *Psicología de la educación* (G. Blanco), pág. 68; A. ACKERMANN: *Psicología aplicada* —  
D. KATZ: *Psicología de las edades* (G. Blanco), pág. 69; P. MORAUX, S. MANSION,  
D. A. CALLUS, L. B. GEIGER, E. V. IVANKA, A. THIRY: *Aristote et Saint Thomas d'Aquin* (O. N. Derisi), pág. 70.

### CRONICA

### LIBROS RECIBIDOS

---

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



Año XVIII

1963

Nº 67

(Enero - Marzo)

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

J. E. BOLZAN

*Comité de Redacción*

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO E. PONFERRADA (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Buenos Aires*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

## MULTIPLICIDAD MATERIAL Y UNIDAD ESPIRITUAL

### MEDITACION SOBRE LA SITUACION DE LA CULTURA EN NUESTRO TIEMPO

1. — *La Edad Media vivió del ideal de la unidad. Buscó la unidad de la verdad de la naturaleza y de la gracia y la consiguiente unidad cognoscitiva que la expresa en la Sabiduría cristiana, integrada por la Filosofía y Teología jerárquicamente armonizadas.*

*Desde esa unidad del saber —expresión de una unidad de ser o verdad— intentó alcanzar la unidad en los diferentes planos de la cultura, al menos como una meta siempre presente, ardientemente anhelada y nunca plenamente lograda: la unidad religiosa, mediante la incorporación de todos los pueblos de Europa, del mundo entonces conocido, a la Iglesia de Cristo; la unidad político-religiosa de la Cristiandad, mediante la formación de la conciencia de la comunidad cristiana de Europa; la unidad política, mediante la subordinación de señores feudales y ciudades libres al Sacro Imperio Romano Germánico; la unidad social, mediante la organización de los gremios y hermandades; la unidad artística, mediante la creación gótica, que expresó la unidad espiritual desde las miniaturas e iluminaciones de sus códices hasta la factura de sus puentes y castillos y, sobre todo, de sus admirables catedrales; y la unidad en el seno de cada persona, mediante la subordinación jerárquica de la vida material a la espiritual, de la natural a la sobrenatural y de la temporal a la eterna.*

*En busca de los bienes y valores espirituales eternos y precisamente por ello, la Edad Media logró la unidad del hombre en su vida individual y social temporal. La vida eterna daba cabal sentido y armonizaba jerárquicamente los múltiples aspectos del homo viator.*

*En aras de su vida espiritual temporal y eterna, el Medievo descuidó muchas veces el cultivo de las ciencias empíricas y careció, por eso mismo, de un desarrollo técnico y económico, que hacía difícil y dura la vida humana sobre la tierra. Pestes y hambre diezmaban periódicamente a Europa, mientras sus hijos se ocupaban de extender el Reino de Cristo sobre la tierra. San Luis*

*Rey de Francia, que, atacado por la peste, muere cuando acampaba en Africa para reconquistar de los infieles la Tierra Santa, es un símbolo de esta Edad.*

*De ahí que la unidad medioeval, vigorosamente orgánica como unidad brotada del espíritu, careciese de un cuerpo desarrollado: de los medios técnicos y económicos y de la organización que los unifica en el servicio del hombre.*

2. — *El Renacimiento trae consigo y se constituye por un ahondamiento en la conciencia individual y por una valoración del hombre y de su vida terrena y, por esa misma razón, de las ciencias empíricas y de la técnica para dominar la naturaleza y someterla así al bienestar del hombre sobre la tierra. El homo beatus cede su situat al homo viator, que quiere instalarse cómodamente en este mundo. El conocimiento pierde paulatinamente su sentido sapiencial de aprehensión desinteresada de la verdad para descifrar el sentido de la vida temporal y eterna y se aplica más bien al descubrimiento de las leyes que gobiernan los fenómenos naturales para encontrar los medios técnicos de someterlos al bienestar material del hombre. Este se instala así en el tiempo y sin perder del todo la vista de Dios y de su destino sobrenatural, eterno y temporal, se constituye de hecho en fin de sí mismo: el teocentrismo medioeval, que desde Dios y la Eternidad daba unidad vital a toda la vida temporal humana, individual y social, se trueca en un ántropo-centrismo, que desgarrar las estructuras unitarias del Medioevo, y lleva a la multiplicidad: en el orden religioso con el "libre examen" del Protestantismo, que escinde la unidad de la Iglesia y da origen a las múltiples confesiones cristianas; en el orden político con la desaparición del Sacro Imperio, y la creación de múltiples naciones; en el orden artístico con la acentuación del sello personal sobre la unidad de estilo de la época; y en el orden individual con el descuido, primero, y el abandono, después, de la vida sobrenatural y, más tarde, de la misma espiritual natural, con un desarrollo paulatino y de una supremacía, en muchos casos, de la vida de los sentidos y de su sistematización casi exclusivamente empírica de la ciencia.*

*A cambio de la pérdida de la unidad armónica del orden natural y sobrenatural bajo el dominio de éste, en los diversos estratos de la vida humana, la Edad Moderna gana un enriquecimiento científico, técnico y económico, que proporciona al hombre un cúmulo creciente de medios para el desenvolvimiento de su vida material y también espiritual sobre la tierra. Este perfeccionamiento técnico sin interrupción conduce, en las últimas décadas, a un desarrollo cada vez más prodigioso y rápido, que hace envejecer vertiginosamente los progresos anteriores sustituidos sin cesar por otros muchos más avanzados. Semejante desenvolvimiento técnico, aplicado cada día a nuevos sectores de la vida humana, tales como el económico, el psicológico y el sociológico, ha conducido a una multiplicidad tan grande de conocimientos y de medios, que ha incrementado a su vez las relaciones políticas, económicas y sociales, no sólo dentro de cada país, sino entre los diversos pueblos, ha llevado a un desarrollo industrial y económico de tal magnitud, que ha hecho necesarias organizaciones cada vez más numerosas para imprimir cierta unidad en las mismas. En los últimos tiempos la organización de una multiplicidad y diversidad de elemen-*

*tos de todos los órdenes se ha hecho tan complicada que la mente humana no podría lograrla ya por sí sola, sin la ayuda de los propios medios técnicos que ella misma se ha creado para superar tales dificultades, y así ha forjado las computadoras electrónicas y muchos otros medios de organizaciones mecánicas.*

*Tal organización, fácil en un plano técnico por tratarse de una multiplicidad de elementos puramente materiales, resulta más difícil en un plano espiritual de relaciones estrictamente humanas, tanto dentro del mismo individuo como de los distintos grupos sociales de un país o de los diversos países dentro de una comunidad de naciones, tales como los aspectos religiosos, científicos, y filosóficos, artísticos, económicos y técnicos. Nunca ha habido tantas organizaciones para los diversos aspectos de la vida humana y nunca como ahora ha habido menos unidad entre los hombres, más prevenciones, divisiones, odios dentro de cada grupo social, estado y comunidad de naciones.*

*Podríamos decir que se ha alcanzado un desarrollo enorme en el plano del hacer científico y técnico y de la organización mecánica, capaz de unificar los elementos materiales; pero que no se ha logrado proporcionalmente un desarrollo espiritual del obrar moral, capaz de conferir unidad vital a los hombres y a los pueblos y a sus instituciones y organizaciones de toda índole. Y tal debilitamiento y pérdida de la unidad espiritual-moral está determinada a su vez por la pérdida de la unidad-sapiencial filosófico-teológico cristiana, que otorga al hombre la visión de su ser y de su destino eterno y temporal, natural y sobrenatural, su dependencia del Ser de Dios y, con ella, la unidad viva de los diversos aspectos de su vida individual y social aún en sus aspectos materiales.*

*La Edad Media alcanzó, hasta cierto grado al menos, esta unidad viva en los diversos planos de la vida, a costa de un empobrecimiento de los bienes materiales, porque se aplicó a la organización de la vida desde la visión sapiencial, y no en la medida necesaria al desarrollo de las ciencias inductivas y de su aplicación técnica. En cambio, la Edad Moderna, a partir del Renacimiento hasta nuestros días, no ha cesado de aplicarse de una manera creciente al descubrimiento de las leyes de la naturaleza con el desarrollo de las ciencias empíricas y ha logrado, en progresión cada vez más vertiginosa y agigantada, aplicaciones técnicas tales que han conducido a un desarrollo prodigioso en todos los órdenes relacionados con la materia: industrial, económico, social, etc.; pero no ha alcanzado este múltiple crecimiento material, sino a costa de la unidad espiritual, que en vano intenta sustituir por la organización, que sólo puede otorgar una unidad mecánica y quebradiza, como fundada que está en móviles materiales, interesados y egoístas, y privada de la unidad sapiencial, teórica y práctica, única que puede conferir una unidad viva y orgánica de tipo moral y, en definitiva, fundada en el espíritu y en el amor de la caridad.*

3. — *Nuestra Edad está llamada a integrar este enriquecimiento de los medios materiales y de las consiguientes instituciones económicas y sociales, en una palabra, está llamada a integrar la unidad mecánica de la organización*

*dentro de la unidad viva proveniente del espíritu, que subsuma aquel cuerpo enriquecido por la técnica bajo el alma vivificante de la ley moral y, más todavía, de la caridad cristiana. Sin perder nada de su maravilloso enriquecimiento, la técnica y la organización lograrán integrarse en una auténtica y vital unidad humana, que las subordine al bien del propio hombre y les otorgue su exacto y cabal sentido de medios subordinados al bien de la comunidad, y, en última instancia, al bien de la persona humana. No se trata de suprimir o disminuir el cuerpo, el progreso científico, técnico y económico. Tal progreso no sólo no es puramente material y perjudicial al hombre sino que es fruto de su espíritu y como tal debe ceder al bien de éste. Pero para que así sea es menester que no sólo proceda de él, como de su causa eficiente, sino que se subordine también a él como a su causa final y se integre, como el cuerpo en el alma, en las exigencias morales y en las exigencias cristianas del amor. Entonces no hay peligro de que la abundancia de los medios materiales ahogue al espíritu en un materialismo fácil, ni desintegre a los pueblos en antagonismos y luchas egoístas; antes al contrario, sometida a las exigencias del espíritu y de la caridad cristiana, tal abundancia con las organizaciones consiguientes, contribuirán al desarrollo espiritual, tanto intelectual como moral y religioso, del hombre sobre la tierra. La multiplicidad de los medios materiales y la unidad de la organización de los mismos y de las diversas instituciones a que aquéllos dan lugar, bajo la información del espíritu y de sus exigencias morales y de amor fraternal cristiano, quedarán animados dentro de una unidad orgánica y viviente.*

*Mas para alcanzar tal unidad viva del espíritu dentro del enriquecimiento material y de su organización apartados por la ciencia y la técnica modernas, es menester comenzar por centrar a la inteligencia en su verdadero objeto: el ser de las cosas y, en definitiva, en el Ser de Dios y, más allá todavía, centrar la inteligencia iluminada por la fé en el Dios vivo de la Trinidad, de la Encarnación y Redención, para desde esta cima de la sabiduría cristiana lograr una visión cabal e integradora del hombre en todos sus múltiples aspectos, tanto de su vida natural como sobrenatural, eterna y temporal, y del mundo en subordinación al bien del propio hombre, desde la cual es fácil alcanzar las normas prácticas de una organización recta y cristiana de la vida en sus múltiples realizaciones y en su unidad orgánica.*

*De este modo, la unidad espiritual alcanzada en la Edad Media y la riqueza de los medios y de la organización lograda en la Edad Moderna lograrán integrarse en nuestra Edad: el espíritu del Medioevo, alimentado con los bienes eternos del hombre, logrará subordinarse al cuerpo técnico, organizativo de los bienes del tiempo, creado por la Edad Moderna, de que el carecía. Surgirá así una Nueva Edad, en que el espíritu se unirá de nuevo al cuerpo, y el cuerpo se reencontrará con el alma y, con ello, un hombre nuevo: el hombre redimido con toda la creación redimida, con sus pies en la tierra y su cabeza en el cielo.*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

# PARA UNA FILOSOFIA DE LA UNIVERSIDAD

## I

### UNIVERSITAS

#### 1. Primer sondeo del tema

Cuando en el lenguaje cotidiano o en el mero conversar superficial se indica el “lugar” donde, aparentemente, se piensa, se investiga o persigue algún saber, se lo trasmite y contempla, casi siempre se identifica ese “lugar” con la Universidad. Como si dijéramos que es un “lugar” donde debe pensarse y transmitirse la verdad. Pero en esta mera indicación superficial de lo que quizá se signifique por este término, he sido generoso pues, generalmente, lo que de veras se significa es un cierto lugar donde se fabrican “profesionales” que son vagamente “útiles” a la sociedad. Sin embargo, en esta primera y cotidiana indicación, si bien aun no podemos saber lo que tal “lugar” es, al menos puede sospecharse que no es posible inmediatamente una indicación más correcta y exhaustiva; y esto mismo produce en nosotros la sospecha que quizá son tantos los supuestos que la Universidad implica, que nos será imposible decir lo que ella es sin desvelar, previamente, todo lo que, en cuanto supuestos, la Universidad arrastra consigo. Entonces, en este primer y cauteloso acercamiento, comprobamos que el problema se nos complica y se hace patente la necesidad de encontrar un primer punto de apoyo seguro para *entrar* en él. Veamos, primero, lo que inmediatamente manifiesta el término “universidad”: Nuestra imaginación compone, por lo pronto, cierto fantasma físico que indica apenas por un edificio o conjunto de edificios a los que, en conjunto, denominamos “universidad”. Claro que, inmediatamente, nos percatamos que nuestra imaginación nos ha puesto por delante cierta condición física de la universidad y que, por eso mismo, no es la Universidad; sin embargo, esta primera reflexión, por lo mismo que reacciona contra la grosera indicación de la imagen física de un edificio, nos pone ante lo que tal imagen física puede, por sí misma, sugerir: Se cae así en la cuenta, espontáneamente, que allí —como se dice comúnmente— se enseña y se aprende. Y nuevamente el problema va a complicarse más porque quedan pendientes una explicación, al menos provisoria del enseñar y del aprender. Y preguntarse por ambos es, implícitamente, hacer, cada vez más, una más honda interrogación porque debe preguntarse por aquello que debe enseñarse y aquello que se aprende y preguntarse por lo que supone el aprender y el enseñar, implica el interrogarse por el *último*

*supuesto* de todo aprender. Lo cual retrotrae toda la cuestión a la misma posibilidad de un saber originario como sub-puesto a todo posible aprender. Entonces, el tema de la Universidad nos ha implantado poco a poco —en un primer tanteo— en el meollo del tema fundamental del hombre: qué *es* lo que se puede *saber*. Y lo que se puede saber implica la presencia de lo que, por naturaleza, consiste en presencia que nos asiste: el *ser*.

## 2. El saber originario

Parece entonces que nada podremos decir si, previamente, no nos inter-namos en este mismo plantearse el tema del ser; porque, como puede verse, aparece en el fundamento de toda indagación sobre la Universidad que se nos ha aparecido como aquel “lugar” donde debe actuarse el más superior enseñar y aprender. Retrocedamos pues hacia el verdadero origen no manifiesto inmediatamente del tema de la Universidad; este retroceso tiene un término en cuanto no puede evadirse ni ir más allá de la implicada presencia del ser. Porque previamente a toda distinción nocional, hay lo que hace posible todas las distinciones: el *ser*. Pero esta presencia de lo que aparece o de lo apare-ciente como tal, no implica, necesariamente, un saber reflexivo acerca de la misma, lo que es propio del filósofo; simplemente, es un no poder no estar *en* la presencia del ser en cuanto el ser es *todo* en lo cual me encuentro ins-crito. De ahí que el simple saber de sí mismo, el más primitivo saber de sí, no pueda no ser un saber del ser; claro que lo más común, lo generalísimo, es que la conciencia pare mientes en las cosas, en las innumerables incitaciones de múltiples objetos sin parar ya más la atención en aquel originario acto de atención por el cual la conciencia sabe de sí. Luego, anteriormente a esta multiplicidad, hay un originario acto por el cual se tiene la primitiva con-ciencia de sí; pero, tener conciencia de sí es, simultáneamente, tener conciencia del *ser* como lo anterior y universalmente apareciente, como el abismo inicial en el cual mi conciencia se inscribe desde el principio. Claro que esta expre-sión mía “desde el principio” quiere indicar el principio de la conciencia de sí, su mismo aparecer, que coincide con el aparecer del ser como lo apareciente en total. No se trata de sostener que la autoconciencia y el ser sean lo mismo, lo que podría adscribirse al hegelismo en el cual la autoconciencia es el in-finito concepto que se despliega hasta su plena racionalidad; todo lo contrario, pues se trata de mostrar, precisamente, que la autoconciencia no es el ser pero que su aparecer (no siendo el ser) es simultáneo con el aparecer del ser a la conciencia. Más aún, no hay conciencia que, originariamente, no sea con-ciencia del ser pues sin la patencia del ser en total (generalmente confusa pero presente siempre) no habría posibilidad de la conciencia de sí. Todavía se puede ir más lejos, pues todo esto, en un primer acercamiento, parece in-dicar que se puede sostener la realidad de una presencia abisal *anterior* a la misma patencia del ser y de sí mismo y que, en otro lugar, lo he llamado el



a-bismo inicial que es el ser previo a la escisión sujeto objeto, fuente (sin fondo) de los demás modos de presencia del ser. Pero lo que ahora me interesa destacar es la existencia ineludible de aquel *acto* originario que es, al mismo tiempo, conciencia del ser total y conciencia, de sí. Como reflexionaba anteriormente, tal acto originario suele diluirse en los múltiples (y superficiales) actos subsiguientes de la conciencia; pero debe pensarse que semejante multiplicidad es imposible sin un acto originario que es, precisamente, conciencia del ser como lo apareciente en total. Este acto originario que es un saber originario del ser y de sí mismo, no puede no ser presente a toda conciencia; y conciencia es *cum-scio*, saber-con, es decir, saber-con-el-ser pues originariamente, es *saber del ser*; pero, en cuanto precisamente es conciencia, saber originario del ser es originario saber de sí mismo. Y este es el *saber originario*. Que es saber propio de toda conciencia humana desde que solamente el hombre es el ente que *sabe* del ser y de sí mismo; sin la conciencia, el todo, para el hombre, sería nada, pues solamente existiría, si existiese, para Dios; y, en ese sentido, los entes que son por debajo del hombre no poseen este saber originario y, por eso, la presencia abisal del ser, para ellos, es como si nada. Luego, este saber originario es ineludible pues, metafísicamente, no puede no ser.

### 3. *Saber originario y verdad*

Es posible entonces un olvido progresivo y casi total de esta originaria presencia que, ineludiblemente, se sabe; y digo "olvido" solamente en el sentido de que la conciencia dispersada y derramada en el "fuera" de las cosas, de la multiplicidad inmediata de todos los días, no tiene presente (paradójicamente) a la presencia del ser. Verdad es que la hemos declarado ineludible desde el punto de vista metafísico, pero esta necesidad es solamente originaria y *posteriormente* a ella (y gracias a ella) es posible su oscurecimiento actual en la sólo aparente lucidez cotidiana. En ese sentido, solamente la interrogación filosófica y crítica por el ser en total rompe esta aparente no-presencia y posibilita una penetración crítica del ser como tal en lo que consiste, precisamente, el pensar más radical y, en el fondo, todo auténtico filosofar. Por tanto, hay un estado común o, mejor aún, propio del hombre medio, de la medianía o mediocridad, en el cual se halla plenamente realizada esta aparente paradoja de la no-presencia (del ser); para esta medianía, el ser es como si nada, en el sentido, claro está, no de una presencia de la nada, sino de un simple no parar mientes en el ser que ha quedado relegado a una remotísima presencia oscura y difusa de la que, ahora, casi no hay conciencia. Es un estar situado en el límite extremo del pensar, límite en el cual apenas si hay un esfumado vestigio de aquel saber originario.

Esta medianía implica un encadenamiento, un estar esclavizado (sin saberlo) a la inmediatez de los entes que sub-ponen el ser; y, por eso, los entes

aparecen, simplemente, como estantes que *sirven* para algo inmediato pero no como remisiones al *ser* que es lo primero que puede saberse. Los que estan situados en la servidumbre de la inmediatez, como los hombres del mito de la caverna platónica (*Rep.*, VII), están “atados por las piernas y el cuello” y deben mirar siempre adelante “pues las ligaduras les impiden volver la cabeza” (ib. 514 ab.). Esto es un no poder ver sino las “sombras” de sí mismo y de las cosas proyectadas por la luz del fuego sobre la pared que está frente a los hombres; por eso, para este hombre de la medianía lo real es, precisamente, lo no-real, la sombra; la verdad, la no-verdad; el ser, el no-ser. El saber originario se ha diluido en las sombras cotidianas, en la utilidad inmediata; esta medianía padece de una sordera casi absoluta por la voz del ser.

De esta esclavitud es posible, sin embargo, la liberación y, en realidad, es libre desde el principio quien puede penetrar en la realidad (del ser) y semejante hombre libre, como veremos más adelante, es aquel que escucha la voz del ser que impulsa toda actividad del universitario auténtico. Como ocurre en el mito platónico, si uno de aquellos prisioneros se desligara y volviendo el cuello y echando a andar mirara hacia la luz, se quedaría perplejo; no aparecerían los entes velados en las sombras ni sí mismo sería ignorado en la multiplicidad de los propios fenómenos superficiales, sino que, por el contrario, readquirida ahora críticamente la conciencia del ser (y de ser) el ser no sería ya una paradójica (y en el fondo impensable) no-presencia de lo presente, sino la presencia de-velada por el espíritu. En este sentido, el saber originario del ser y de sí mismo, se hace lúcido, en cuanto el ser en total aparece como la *verdad* que es el ser mismo no velado en las sombras cotidianas; luego, la verdad es *el ser en cuanto des-cubierto*. Es claro que esto apenas si puede distinguirse del saber originario de que hablaba anteriormente, pero es necesario indicarlo para distinguirlo radicalmente de la medianía cotidiana que, en cuanto ha olvidado el saber originario (mutua presencia del ser y del yo), vive en las sombras porque sí mismo y el ser, toda verdad, le está velada, cubierta. Por eso, descubrir el ser es verlo como la verdad; y el ser mismo, en cuanto es lo apareciente en total es la verdad. Este es el momento en el cual el hombre comienza a *pensar*, en el sentido más hondo que puede tener pensar; y esto mismo es *liberación* como le ocurre el hombre del mito de la caverna que se des-liga de las cosas y de la superficialidad de sí mismo y comienza a subir la escarpada cuesta que conduce a la visión directa del sol. Verdad es que su visión inmediata produciría la ceguera; pero el ascenso es lento y difícil; del mismo modo, el haber descubierto el ser no significa que se posea la totalidad del ser: simplemente, *se sabe* que el ser en total es y este mismo saber originario es la primera indicación de la inagotabilidad del ser. Pero, desde el principio, el existente es esta fundamental e ineludible tendencia hacia el todo del ser nunca plenamente logrado, nunca alcanzable; pero este mismo saber la verdad originaria es liberación y ascenso y se ordena (y es desde el principio) contemplación de lo que es. Como

dice Platón, este "viaje" es la "dialéctica" que se ordena no a las imágenes de la verdad sino a la verdad en sí (*Rep.*, VII, 533a). De ahí que este saber originario de que hablaba al comienzo se ordene desde el principio a la contemplación o visión de la verdad que es el mismo ser en total en cuanto se-descubre; por eso, todo saber posterior de-pende de este originario saber la verdad, acto primero de liberación y acto primero de pensar ya que no hay pensar sin ser. Por tanto, la búsqueda o investigación de la verdad desde el principio des-cubierta pero no agotada nunca, es la raíz misma de todo pensar y de toda posterior investigación de una verdad parcial. Y así, ya poseemos el hilo conductor más remoto pero más importante para intentar una primera respuesta a la interrogación por la esencia de la Universidad que es el lugar donde, precisamente, se aprende a pensar. Pero esta sería, enunciada así, una respuesta prematura.

#### 4. *Búsqueda y manifestación de la verdad*

De acuerdo al sentido de esta reflexión, no es lo primero la búsqueda de la verdad, sino la manifestación de la verdad; es decir, es la verdad la que se manifiesta o se hace patente desde sí misma. Cuando el hombre sabe de sí y del ser, en este acto de saber originario, la verdad se manifiesta. Entonces, el enseñar la verdad siempre será (en el hombre) un acto o serie de actos posteriores pues lo primero es el manifestarse de la verdad desde sí misma. Por eso, quien piensa, piensa porque la verdad se manifiesta y no a la inversa pues no porque se piensa se manifiesta la verdad; y como la verdad es lo que debe ser contemplado, hay una primacía total de la verdad y la contemplación pues la verdad no puede ser "puesta" por el pensar. Por tanto, uno puede decir que si en la Universidad se debe aprender a pensar, esto implica que se trata de la búsqueda de la verdad develada o manifestada y, por eso mismo, hay búsqueda porque, anteriormente y absolutamente, la verdad se manifiesta y expone a la contemplación. Entonces, el auténtico pensar la verdad (del ser) es siempre *teoría* y lo es desde el principio porque, justamente, la verdad (el ser descubierto) es ontológicamente lo primero. Entonces, antes de sospechar siquiera cual será la definición que podríamos descubrir de la Universidad, queda en pie que el acto originario de pensar es *teoría porque la verdad del ser es lo abismalmente anterior*.

#### 5. *Primer y más originario sentido de lo académico*

Entonces, la teoría es, esencialmente, pensamiento del ser. Y así vengo a descubrir que el saber originario —que es originario saber de la presencia del ser— es idéntico con la teoría. Pero la teoría del ser, por lo mismo que he descubierto antes, es idéntica con el acto de descubrimiento de sí (autocon-

ciencia) y, como he sostenido en otros lugares, saber-se en el mismo saber del ser, implica distinguirme de las cosas (objetos) y de los sujetos, es decir, distinguirme del otro sujeto como yo que es el prójimo o *tú*. Por eso, en la teoría del ser se coimplican la autoconsciencia y la ontológica presencia del *tú*; por lo tanto, el saber originario de la verdad (del ser) es, además y en el mismo acto, saber-se y saber del *tú*; entonces se ve que el saber originario es esencialmente *comunicación* en el ser y así, el saber originario o teoría en cuanto esencialmente comunicativo, es la raíz misma de lo que se llama *académico*. En efecto, cuando esta verdad fundamental (en cuanto fundante de todas las demás) se hace crítica y tiende a desarrollarse, lo hace siempre comunitariamente y quizá su primer forma histórica sea la Academia de Platón de donde se ha tomado este término "académico" que indica por esta primaria teoría de la verdad (del ser); por eso, cuando el hombre que se ha liberado de las cadenas que lo ligaban a las sombras de la medianía, comienza el ascenso hacia lo plenamente des-cubierto, su actividad implica la aparición de la comunidad, por lo menos larvada: Por eso, Platón fundó la Academia que era, precisamente, más allá de su primitivo sentido de comunidad destinada al culto, comunidad destinada a la teoría o contemplación de la verdad del ser. Por eso, lo académico, en cuanto su sentido no es otro que el saber o teoría originarios, no es jamás directamente pragmático, utilitario; es inútilmente contemplativo. Y entonces, lo académico, si se entiende en su profundidad metafísica, hunde su raíz en la naturaleza metafísica del hombre en cuanto la teoría originaria de la verdad *es* comunicación y, porque lo es, se expresa en una comunidad capaz de hacer pensar y sostener en sí misma la teoría. Y ese es el sentido de lo académico tal como aparece en la Academia platónica, en el Liceo, en las comunidades de San Agustín, en la escuela de Alejandría y otras que preludian el nacimiento de la Universidad como tal. Pero en su misma médula y como su dimensión esencial, está la teoría de la verdad (del ser) en la que consiste, precisamente, lo académico.

## 6. *Versus Unum*

Por lo tanto, todo auténtico pensar es un pensar el ser; y este pensar o teoría del ser se hace uno con lo académico. Entonces, en su origen mismo, lo académico es teoría y, si lo es, es filosofía y si es filosofía siempre se ordena al *ser* que es lo que debe ser pensado; de ahí que, aunque en una comunidad dedicada al pensar la verdad se consideren otros problemas posteriores (astronomía, música, geometría, como en la Academia de Platón) estos problemas sean considerados *académicamente*, es decir, teóricamente o filosóficamente. No porque era absolutamente imprescindible que el astrónomo fuese un filósofo, sino porque su particular problema —para que se insertara en la comunidad dedicada a la teoría de la verdad— debe ser académicamente considerado. Si no lo fuese, quedaría sin sentido, desgajado de la universal teoría de la verdad

(del ser) en que consiste, precisamente, el saber originario. Luego, los “saberes” particulares, por inmediatos que fuesen y aparentemente más alejados de lo académico como tal, adquieren su *sentido* en su inmediata o mediata ordenación a la *unidad* del saber originario que es como decir que *son* en cuanto son académicamente pensados. Por tanto, sub-puesto aquel saber originario como una presencia ontológicamente ineludible, todo otro saber es, en el fondo, saber del ser y, por eso mismo, todo otro saber se ordena o encamina *hacia* la unidad total del saber solamente lograda en el saber de la verdad (del ser). Y si se retiene el sentido dinámico de la preposición “versus” que indica “hacia” como quien toma el “rumbo hacia”, se entiende a fondo la expresión *Universitas* como síntesis de este originario saber del ser (teoría) que es, a la vez, encaminamiento de todo otro saber hacia la unidad (de la verdad del ser); de ahí que *versus unum*, hacia la unidad del saber, sea el ámbito propio de lo académico e indique el sentido originario de la *Universitas*. En tal sentido, la Universidad es la comunidad académica.

## II

### INVESTIGACION

#### 1. Sentido originario de la investigación

Esta primera indicación sobre el más originario sentido de la Universidad como la comunidad académica, entendiéndose lo académico como la misma teoría del ser, apenas si nos instala en la puerta de entrada a la estructura más propia y más profunda de la Universidad. Porque si, primariamente, se trata del encaminarse de los “saberes” del hombre hacia la unidad *del* saber, siempre el tema se remite a la cuestión primera del saber originario que es la raíz última de la comunidad académica. En efecto, si el originario saber del ser y de sí mismo es el acto primero del espíritu y, por eso, la verdad no es otra cosa que el mismo ser en cuanto descubierto, se sigue que esta primaria de-velación del ser (que causaba el asombro de los griegos y que críticamente desarrollada es la misma filosofía) patentiza, al mismo tiempo, esta ineludible *presencia* del ser y su simultánea inagotabilidad; porque el ser, en verdad, se manifiesta en el ente que sabe de él o lo descubre (el hombre), pero en el mismo manifestarse radica su tenaz ocultamiento; y esto porque aquello que es descubierto por el espíritu apenas si es una delgada línea de inteligibilidad del todo; por eso, más allá del descubrir como tal siempre hay un incommensurable *plus* siempre inagotable y siempre perseguido por el espíritu, desde el acto primero de contemplación o teoría del ser. Luego, todo descubrimiento, toda búsqueda, implica la lacerante evidencia de la ausencia del todo que, sin embargo, tiene su epifanía en el hombre que es quien sabe del ser; por tanto, originariamente, haber descubierto el ser y ser autoconsciente (acto pri-

mero de la teoría del ser) implica la tendencia necesaria (y no cumplida nunca plenamente) hacia la totalidad del ser cuya posesión sería la sabiduría absoluta atribuible únicamente a Dios. Pero lo que es preciso retener para mi meditación es que, si es así, entonces esta radical tendencia a la posesión del ser (o de la verdad del ser) no es adquirida ni descubierta después; es presente en la misma estructura metafísica del espíritu que está "condenado" a la persecución del ser. Así, al mismo tiempo, se dan el descubrimiento del ser y la autoconciencia, el ser como verdad y la tendencia a poseerla toda y, si ésta no es posible plenamente, permanece la tendencia a la búsqueda de la verdad tal como ella se entrega o se va entregando relativa y parcialmente al espíritu del hombre. Entonces, es ontológicamente propio del espíritu *la búsqueda* de la verdad y este buscar se hace presente con el mismo presentarse del ser en la originaria teoría del ser que es la raíz misma de lo académico y el meollo de la Universidad; pero la búsqueda de la verdad es posible porque ya la verdad *es* presente y, por tanto, conocida en la medida de su propia presencia-ausencia.

Lo verdaderamente grave es que, entonces, no se puede hablar de lo académico (teoría de la verdad) sin que se implique en él la búsqueda de esta misma verdad presente (conocida) y a la vez ausente (ignorada), pero que puede donarse parcialmente; la búsqueda es, precisamente, la investigación como tal pues "investigar" significa eso: perseguir o buscar lo presente que es la verdad. Más adelante intentaré mostrar los grados en los cuales se dona la verdad, pues, si bien se manifiesta desde el principio, solamente de modo parcial es aprehendida por el espíritu y explica la estructura (incluso exterior) que adopta la Universidad. Se trata pues de un buscar la verdad radicado en el acto primero del espíritu coincidente con el primer paso hacia arriba del hombre liberado en la caverna de Platón; en efecto, *investigare* indica por el acto de seguir la pista o la huella (*in-vestigo*); es decir, sigo o persigo algo que deja un *vestigium* o huella. De donde se sigue que no es posible la investigación sin la huella, que no es posible buscar la verdad sin que ella de algún modo no se muestre o manifieste en su vestigio; pero este darse la verdad es, primero, interior, de modo que *in-vestigare* indica ante todo seguir la pista de la verdad interiormente porque interiormente habita la verdad desde el acto primero de teoría de la verdad o descubrimiento originario del ser. Entonces, lo académico implica (y la Universidad por lo tanto) esta radical voluntad de investigación. No es posible hablar de Universidad sin teoría de la verdad (lo académico) y el simultáneo acto de su búsqueda (investigación).

## 2. *La investigación, proceso de interiorización*

Si investigar es el acto de búsqueda como tal, ya presente radicalmente en el acto primero de descubrimiento del ser, siempre es compromiso de todo el hombre con la verdad y, por eso mismo, proceso de creciente interioriza-

ción. En efecto, cuando expreso "yo investigo" indico por este proceso que comienza con el descubrimiento del yo y del ser como tal y que consiste, precisamente, en este *in* (en) *vestigio* (busco o sigo la huella); pero *in* indica dentro, en lo interior, donde se ha patentizado el ser y, por eso, originariamente, investigar es un progresivo aprehender la verdad en la interioridad. Y esto está presente, constitutivamente, en la esencia de lo académico y es, por eso, momento primario y constitutivo de la comunidad académica que es la Universidad. Es verdad que alguien podría ahora objetar esta afirmación de la investigación como proceso de interiorización, porque, se diría, existen tipos de investigación que se manejan, al parecer exclusivamente, con elementos, "exteriores" como acontece, necesariamente, con las ciencias experimentales; pero la objeción solamente sería formulable por quien no hubiera penetrado en la esencia de lo académico pues cuando se investiga, por ejemplo, sobre un tejido enfermo, sobre la resistencia del hormigón o sobre los salarios y el capital, lo que se persigue es la verdad manifestada y a la vez oculta en tales casos; y no es posible este desocultamiento de la verdad (tan trabajosamente lograda y tantas veces fracasada) sin el primer y más originario descubrimiento de la verdad (teoría de la verdad) que asigna un *sentido* al pequeño caso investigado; por eso, aun en este pequeño caso (sólo aparentemente pequeño) lo que en él se descubre se traduce en términos mentales e ingresa (y no puede evadirse) en el proceso de interiorización en que al cabo, consiste la investigación. Cuando este proceso se interrumpe voluntariamente (o por ausencia de formación humana total) la investigación se vuelve un proceso externo, sin sentido, agotado en la utilidad inmediata y no asumido por el movimiento *versus unum* (hacia la verdad total que es la totalidad del saber) en que consiste, precisamente la Universidad. De ahí que investigar verdaderamente, en cuanto es proceso de interiorización, sea, al mismo tiempo, un encontrarse cada vez más a sí mismo en la nunca concluida pero gozosa persecución de la verdad. Se ve entonces que la investigación, o tiene sentido académico o no es investigación. Cuanto más (en el seno de una fábrica por ejemplo) no pasará de una indagación útil e inmediata para la solución de un problema también inmediato; lo cual no quiere decir que en una fábrica no podría darse una investigación auténticamente universitaria. Lo esencial y lo más grave es mantener el sentido originario de toda investigación que se resuelve en proceso de interiorización en la verdad.

Entonces no es posible investigar de veras sin el sentido crítico del originario descubrimiento del ser; pero así como el ser se me ha hecho presente en el acto primero de mi espíritu, así también, desde tal acto, quiero ser; y querer ser es *amar* el ser. Este acto originario debe llamarse el amor originario que es amor del ser; pero como el ser en cuanto descubrimiento por el espíritu es la verdad, es posible decir que existe un acto primero de *amor a la verdad*. No porque la verdad sea amada más tarde, luego de un proceso de descubrimiento, sino desde y en el mismo acto de develación del ser; luego,

en el fondo, es decir *lo mismo* cuando se expresa teoría de la verdad o amor a la verdad. Por lo tanto, si la investigación es el sentido más hondo del *versus unum* como proceso de interiorización en el progresivo descubrimiento de la verdad, es simultáneamente, amor a la verdad que parcialmente se dona ya en esta, en esta otra o en aquella parcial investigación. Y entonces no hay investigación que no sea amor a la verdad; no solamente manifestación o don de la verdad al investigador, sino don de sí del investigador a la verdad. Y, en este sentido, se podría decir que quien investiga de veras no lo hace solamente por un puro juego intelectual sino que éste mismo implica un amor progresivo y entrega de sí.

### 3. La investigación, proceso de liberación

Pero del mismo modo como en la caverna de Platón el hombre, al desocultar el ser, *se libera* de sus ligaduras al mundo de las sombras (en el que permanecen la medianía) así, la investigación de la verdad en cuanto búsqueda, aparece como un proceso de liberación. El hombre de la caverna se libera de las cadenas y, volviéndose, asciende hacia la esencia de los entes: "he aquí los efectos que produce todo este estudio de las ciencias que hemos enumerado, el cual eleva a la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres" (Rep., 7, 532c). El investigador, tanto el que se compromete con la teología o la filosofía, la fisiología o la geología, la botánica o la física nuclear, por un lado, pre-conoce la verdad (saber originario); por otro, pre-conoce, al menos en general, el sector en el cual investiga y, por último, no-conoce previamente la verdad parcial que desea develar. Pero, a través de la dialéctica filosófica o la meditación teológica, la hipótesis y la experimentación, la inducción o la analogía, cuando logra develar la verdad que no-conoce, *se ha liberado* de un obstáculo, que es aquí como una nada esclavizadora (como la nada respecto de la cual sólo hay agonía o ignorancia en el mundo platónico) y esta liberación reconduce al investigador a la absoluta Verdad que es lo absolutamente desocultado; en el desocultamiento de esta verdad parcial se re-inicia siempre el movimiento *versus unum* y este movimiento es, en cada verdad desocultada, un acto nuevo de liberación y ascenso hacia la Unidad del saber en la Verdad. Se ve claramente entonces que no tendría sentido una (pseudo) investigación que no liberara al hombre de los obstáculos de su ascenso a la verdad o que permaneciera en la pura investigación sin objeto, aunque esto sea realmente impensable.

Pero si el proceso de liberación que la investigación es, implica la verdad (del ser) pre-conocida (saber originario) y una parcial verdad no conocida, la verdad en total (el ser) siempre es *más allá* de la investigación y, al mismo tiempo, es inmanente al proceso mismo. En efecto, la inagotabilidad de la verdad desborda siempre el proceso de investigación por lo mismo que lo hace ser ya que no hay investigación sin la previa verdad; la investigación es hija.



de la verdad y no a la inversa. Por tanto, siempre la verdad es *trascendente* a la investigación; y, al mismo tiempo, en cuanto no hay investigación sin verdad pre-conocida, es *inmanente* a la investigación. Y esto debe entenderse en el sentido preciso de real presencia de la verdad en el proceso; como si yo dijera que para viajar a una ciudad próxima debo recorrer un camino; pero, naturalmente, el camino mismo no es la ciudad a la que deseo llegar; en cambio, en la investigación, el camino implicaría realmente la ciudad como un anticipo suyo y, más aún, le daría el ser al mismo camino; del mismo modo, si la investigación es proceso, dinámico camino *versus unum*, la Verdad (el *unum* hacia el cual me encamino) a la vez que trasciende al camino *constituye al mismo proceso* pues, sin la verdad (del ser), no habría proceso. Perder de vista esta realidad es perderse como universitario aun cuando el objeto de mi investigación no sea, por ejemplo, el espíritu sino una arteria del dedo meñique. No se trata entonces de condenar la especialización, sino de salvarla y sobreelevarla incertándola en el sentido total del proceso de la investigación hacia la verdad. Es por eso que aun la indagación más eficiente y el descubrimiento más resonante pueden no ser académicos si se encuentran desgajados del *versus unum* como podría ocurrir en el laboratorio de una fábrica. La pura indagación que no alcanza a ser investigación, que implica la actual y viva conciencia de la trascendencia e inmanencia de la verdad, no puede ser liberadora. Se puede vivir y morir en una Universidad habiendo sido siempre esclavo de la indagación pura (proceso sin sentido) y sin haber conocido nunca la gozosa liberación de la investigación académica.

#### 4. Los instrumentos de la investigación

A esta altura de mi meditación ya no es posible confundir la investigación como proceso de interiorización y liberación, con los instrumentos de que debe valerse para que el mismo proceso sea posible. En efecto, así como para un determinado trabajo (la jardinería por ejemplo) debo servirme de una herramienta o herramientas adecuadas al fin que me propongo, así el proceso de la investigación no es posible sin determinados instrumentos de los cuales la vida académica tiene necesidad absoluta. Pero esta necesidad implica, naturalmente, la *servidumbre absoluta del instrumento a la investigación* y no a la inversa pues asistimos a la muerte de la investigación cuando —so pretexto de ella misma muchas veces se pone al servicio del instrumento. Esto sería la inversión de la investigación y su segura muerte, la desaparición del espíritu académico o universitario y el “olvido” radical de la originaria teoría del ser (saber originario). Por ejemplo, el estudio de una lengua como *instrumento* en la filosofía o en otra ciencia no debe dirigir la investigación hasta dominarla sino ponerse a su servicio; ciertos procedimientos técnicos para el estudio de la fisiología no pueden desarrollarse por sí mismos sino al servicio de la fisiología que intenta develar una parcial verdad y así sucesivamente; y toda

la erudición del mundo debe ser utilizada como instrumento de investigación y no a la inversa y la más extensa erudición personal será así instrumento *para pensar*; lo inverso —que algunas veces he comprobado personalmente— acontece cuando el afán de erudición concluye por obnubilar la investigación como tal que deja de ser proceso de interiorización para convertirse en cierta multiplicidad extrínseca, que deja de ser proceso de liberación para convertirse en progresiva esclavización al o a los datos eruditos que deben ser solamente *instrumento*. Por cierto que mientras este instrumento sea mayor y más auténtico, tanto mejor se desarrollará la investigación como tal.

Instrumentos son, en filosofía, por ejemplo, las *fuentes* del pensamiento humano, es decir, aquellos textos originales de los filósofos cuya pureza y cuyas ediciones implican un conjunto de intrincados problemas técnicos en los cuales se comprometen otras ciencias como la filología; de donde se sigue la necesidad de buenas bibliotecas para que el proceso de investigación no se detenga y la bibliografía sea, verdaderamente, un útil instrumento. En las ciencias experimentales desde la fisiología hasta la mineralogía, son instrumentos los laboratorios y todos los elementos que en ellos *sirven* a la investigación; en historia, las fuentes documentales, en derecho, las fuentes y textos jurídicos y así sucesivamente. No es necesario hacer una enumeración de tales instrumentos pues sería de nunca acabar y me basta con señalar la interna *necesidad* entre investigación e instrumentos y la *subordinación total* de los segundos a la primera.

##### 5. “Profesión” e investigación

Se ve entonces que lo que se ha dado en llamar el “profesional”, es decir, aquel que “*cursa*” determinados estudios para “*ejercer*” prácticamente una “profesión”, *no es* universitario estrictamente hablando aunque haya pasado por la Universidad; y, en verdad, *ha pasado* solamente. Porque seguir los cursos para una profesión sin que esto implique necesariamente aquel proceso vivo de investigación (interior y liberador) hacia la Unidad de la verdad, significa no haber rozado siquiera lo académico que es teoría del ser y, por eso, investigación. Claro que esto es lo no-universitario, lo contradictorio con lo académico; pero pone de relieve que ni siquiera se puede “profesar” realmente un determinado “saber” si los estudios ordenados a tal “profesión” no han sido académicamente efectuados. Y entonces bien pudiera ser que lo que muchas veces se llama “profesional” no sea ni siquiera lo auténticamente “profesional”. Y esto lo digo porque, para serlo (como para ser un auténtico abogado por ejemplo) es necesario que los principios de esa actividad concreta cumplida fuera de la Universidad, hayan sido *académicamente* adquiridos. Y cómo lo académico implica, constitutivamente, la *in-vestigatio* como su primer y más propio acto, cuando falta la investigación, falta lo académico; cuando falta lo académico falta la teoría de la verdad (del ser) y cuando ésta falta, falta

también lo propia y prácticamente profesional. En el fondo no hay más comunidad académica y, por eso, no hay más Universidad. Pero es bueno recordar aquí que si la investigación aparece con el mismo aparecer del ser (inagotable) a la conciencia, su presencia coincide con la ineludible teoría del ser que es la primera de-velación del ser (saber originario-raíz de lo académico) y es, por eso, interiorización y liberación, amor del ser y simultánea trascendencia e inmanencia de la verdad al proceso de la investigación; pues, precisamente aquí se ve que aún esta explicitación del sentido más originario de la investigación no es suficiente para responder plenamente a la interrogación por la naturaleza de la Universidad. Al menos, ya hemos descubierto que es un elemento constitutivo de ella. Es necesario ahora intentar un nuevo avance hacia la esencia de la Universidad.

### III

#### COMUNICACION

##### 1. *Ser y comunicación*

Ya se ha dicho antes que todo saber, aun el más aparentemente modesto, implica el saber originario que es ineludible presencia del ser. El ser es presente *a* mí y yo soy presente *al* ser y *en* el ser. Precisamente aquí está radicado el sentido de lo académico como conciencia crítica de mi saber originario que, a su vez, pone el fundamento de la búsqueda no investigación del ser originariamente develado. Pero el problema es más profundo aun porque, cuando digo que el ser es presente a mí y que yo soy presente al ser y en el ser, es claro que tengo *conciencia* de mi conciencia del ser que, como se vio antes, es *una* con la autoconciencia o conciencia de sí; pero este tener conciencia de mi conciencia del ser *me* pertenece con exclusividad (en cuanto hombre) porque los entes que están por debajo de mí no tienen conciencia del ser ni de ser; pues los inorgánicos nada saben de sí, exterioridad pura; los vegetales y animales tampoco saben del ser ni de sí mismos. Luego, el ser no se hace consciente en los entes que no saben de sí sino en el único ente que tiene conciencia de sí o autoconciencia; entonces, no hay desocultamiento del ser (verdad) en los entes sin autoconciencia y si la develación del ser se cumple en el momento de la autoconciencia, descubrimiento del ser y autoconciencia *coinciden* en el único ente que se sabe presente al ser y en el ser. Ciertamente es que este acto originario (saber originario) se diluye después en la multiplicidad cotidiana o en la medianía del hombre que ha olvidado la presencia del ser aunque de ella viva; pero lo que aquí interesa tener en cuenta es que en este acto originario (y no después) implícitamente se pone mi distinción de los entes inferiores al hombre; en efecto, la autoconciencia sub-pone la distinción respecto de los entes no-autoconscientes que se compor-

tan como exterioridad y límite; pero, al mismo tiempo, que supone la distinción, *los* supone; es decir, en el hombre, son como asumidos todos los entes anteriores a él o, mejor dicho, el hombre asume en sí el ser subhumano del cual se distingue. Pero al mismo tiempo, el ente autoconsciente, desde que pronuncia su "yo soy" que coincide con "el ser es", se distingue ya no sólo de los entes subhumanos o de las meras "cosas" impersonales, sino del otro ente, sujeto como yo, en cuya conciencia se ha manifestado —también— el ser; el acto de saber originario implica no solamente saber del ser, y saber-se, sino también saber del otro sujeto como yo que es el *tú*. Claro que si esto acontece en el mismo originario descubrir-se, el *tú* o el prójimo no es, en modo alguno, algo o alguien que se añade después, sino una *real* dimensión metafísica del hombre; más aún, el prójimo es *constitutivo* (ontológicamente hablando) del *yo*, del sujeto en quien coinciden el descubrimiento del ser y de sí mismo. Luego, en el mismo desocultamiento del ser y del yo, comparece el prójimo con quien no puedo, originariamente, no estar comunicado.

Y el tema se nos ha venido a las manos casi por sí mismo. ¿Qué significa esto de estar comunicado? ¿Qué es la comunicación? Porque se nos dirá y con razón que pocos tienen conciencia de esta situación originaria que vengo desarrollando y hasta se nos dirá que, al parecer, no tiene mucho que ver con la Universidad como tal. Es verdad, por lo pronto, que así como la cotidianidad o la medianía ha como olvidado el ser aunque de él y por él exista, así también ha olvidado u oscurecido esta radical comunicación en que el hombre consiste; pero esto no quiere decir que semejante comunicación originaria no *sea* ya que es desde que el hombre *es*. Y como no es posible comunidad alguna (docente en este caso) sin esta comunicación originaria, hablar de ella previamente es absolutamente necesario para intentar una comprensión profunda de la Universidad a la que calificamos provisoriamente como la comunidad académica.

Volvamos pues a insistir en el sentido primario de la comunicación sin la cual, por ejemplo, no existiría la docencia que es, siempre, comunicación; pero la comunicación de que se habla aquí es la comunicación originaria hecha presente e ineludible en el acto primero de autoconciencia que es ontológica presencia del prójimo (en el ser). Por tanto, la comunicación es ineludible aunque se pueda obnubilar y aun casi eliminar en el orden práctico, posteriormente; y es ineludible porque desde el acto de autoconciencia estoy en comunicación conmigo, en creciente interiorización; donde se ve que, originariamente, hay comunicación del hombre a sí mismo en el ser y que tal autocomunicación no se realiza (en su primer acto) sino en el momento de epifanía del ser a la conciencia; pero, al mismo tiempo (según acabamos de ver) es comunicación (en el ser) con el *tú* o prójimo pues el hombre es, constitutivamente, con su prójimo al cual está siendo radical apertura. Luego, el hombre *es* comunicación consigo y comunicación con el *tú*, es decir, autocomunicación (*se-cum* o consigo) y con el otro sujeto como yo (*tú*). Entonces comunicar significa, tal como se conserva en español, "hacer a otro partícipe de

lo que uno tiene"; lo que uno tiene es el *ser*, pero el ser co-participado porque el yo y el tú y el nosotros tomamos o *tenemos parte* en el ser; luego, lo "tenido" es el ser en el cual co-participamos y, en la medida de nuestra participación. *nos comunicamos* originariamente porque, originariamente, *somos* comunicación. Y como el hombre es el ente en quien coinciden la revelación del ser y la autoconciencia, es el primer ente (en el ser) que *se* comunica. En este sentido, comunicar implica descubrir, manifestar mutuo, o hacerse participante en lo común (el ser) que aparece como pura gratuidad o don; y que no puede menos que traer a mi consideración el más hondo sentido de *communis* que se forma de *cum* y *munus* pues *munus* significa don, presente o regalo; y el don o el donado es el *ser* del ente en el cual se hace consciente. Y por eso *es* comunicación. En un segundo grado, menos originario, comunicar es también (y por todo lo anterior) manifestar o hacer saber a alguno alguna cosa; pero es claro que *hacer saber* a alguno presupone la comunicación metafísica y, por eso, es posible derivar el sentido originario de comunicación a sentidos diversos pero internamente conectados como conversar, repartir, participar.

## 2. Verdad y comunicación

Luego así como hay un saber originario (que nos ha servido para una primera dilucidación de lo académico) hay una comunicación originaria; y como el ser, en cuanto desocultado, es la *verdad*, siempre la comunicación es comunicación *en* la verdad. Por eso la investigación, en cuanto proceso de interiorización y liberación es comunicación consigo en la verdad interior y comunicación con el prójimo implicado en mí. Y si lo académico, según vimos (cap. I, 5) es teoría de la verdad (del ser), se realiza, precisamente, en la comunicación y no es posible sin ella pues aparece, desde el principio, como ontológicamente necesaria. Luego, es todo uno decir académico y comunicación; en cuanto lo académico es un progresivo ascenso (el hombre liberado de sus cadenas en el mito platónico) implica (supuesto el saber originario) los parciales y progresivos descubrimientos de la verdad, en esta o aquella ciencia, en esta o aquella investigación. Pero tales actos no se efectúan sin la comunicación consigo y con el prójimo porque no hay teoría de la verdad sin ella. Entonces, porque la comunicación pertenece a la misma naturaleza metafísica del hombre, en la investigación no puede no comunicar la verdad y tal acto es la ex-presión de la verdad interiormente descubierta. Por tanto, verdad, comunicación y ex-presión de la verdad se necesitan mutuamente. A la inversa, cuando un profesor expresa la verdad o el grado de ella alcanzada en su investigación, la expresa porque la verdad implica, por naturaleza, la comunicación y la comunicación implica la ontológica presencia *yo-tú*. Fijémonos que estos elementos existenciales constituyen la raíz de la explicación de la Universidad.

### 3. Universidad y comunicación

Si lo académico, como teoría del ser, implica la comunicación existencial, la investigación y la expresión de la verdad no pueden ser sino en una *comunidad* académica en que consiste, fundamentalmente, la Universidad. Porque, a partir del saber originario, en cualquier investigación parcial hay lo que no es privativo de ninguno y que, sin embargo, a todos pertenece; y esto común (la verdad del ser perseguida en la investigación) es lo que da el sentido del *versus unum* (hacia la Unidad del saber) que es como la médula misma de lo académico, constituyente de la Universidad. Es cierto que muchas cosas pueden “saberse” (quizá las más numerosas) fuera del ámbito académico; pero lo que aquí persigo es, únicamente, dilucidar lo que sólo académicamente puede ser sabido. Y esto no es posible sino en la comunicación que, en cuanto ontológica apertura del *yo* al *tú* como co-participantes del *ser*, no puede no darse; y como no hay comunicación sin *comunidad* (lo propio de lo que es común) cuando se piensa en lo académico —tenido presente y actuante en cada investigación particular si es auténtica— se lo postula siempre como teoría del ser-en-comunión (*communio*), es decir, en sociedad o mutua participación; y tal comunión es (o debe ser) la Universidad. Luego, Universidad y comunicación se necesitan y aun se hacen una porque la Universidad no es como una “casa” donde todos son como mónadas aisladas y donde cada uno sigue su propio proceso de investigación, sino como la común-unió de todos los que (profesores y estudiantes) se encaminan hacia la Unidad del saber en la Verdad (*versus unum*). Lo otro, es decir, la mónadas aisladas no solamente no son Universidad sino que son —en cuanto caricatura— el negativo de la Universidad que es común-unió académica o es nada. Desde los más remotos esbozos de Universidad como la academia de Platón, siempre se trató de una comunidad realizada en virtud de la verdad perseguida; y sin comunidad no hubiese habido Academia. Naturalmente que nadie imaginará a los profesores “comunicando” a todos los demás cada investigación y cada descubrimiento como quien detiene a alguien para conversar de las últimas noticias. De lo que de veras se trata es de asumir esta radical comunicación que *somos* en el quehacer académico que exige que semejante existencial del hombre se realice en la *universitas* como que es su lugar más propio; de ahí la importancia radical de la formación *previa* del universitario que le impida, después, creer ingenuamente que la investigación vale por sí misma o que la verdad sólo se manifiesta en el estrecho predio de su actividad. Precisamente el perder de vista nuestro estado existencial de ser en comunicación (inescindible de la teoría de la verdad y la investigación) es ya haber perdido a la Universidad.

Como se ve, toda esta meditación intenta conducirnos a la esencia de la Universidad, la cual, desde el principio, se nos aparece como el lugar de la teoría de la verdad, de la investigación y la comunicación (académica); pero quizá se pueda ahondar en el mismo surco de investigación. En efecto,

si la Universidad se nos aparece como el lugar de la investigación y la comunicación, es claro que la comunicación es la condición previa, ontológicamente anterior y fundante de toda otra comunicación no originaria (secundaria) pero que ineludiblemente debe apoyarse en ella y, en el fondo, ser aquella misma comunicación originaria. En ese sentido, nadie puede anunciar o enseñar la verdad sin comunicación desde que la verdad es por naturaleza comunicable. Por tanto, no hay tampoco teoría del ser ni investigación *que no implique la docencia* —que se sigue necesariamente de la comunicación; por eso, enseñar (*docere*) es mostrar o, mejor aun, anunciar la verdad tal como ella se manifiesta o desoculta aun en la más modesta de las investigaciones; y, repito, como no hay investigación sin comunicación, no hay investigación sin explícita o implícita docencia. Y enseñar implica, previamente, el saber (*scire*), de modo que en el acto docente hay un “doy la ciencia” (*do-scientiam*) en el sentido de anunciar la verdad descubierta en la búsqueda; pero, al mismo tiempo, hay un revelarse o mostrarse la verdad en la comunicación. De donde se sigue que todo acto docente es esencialmente *comunió*n o no es docente; y el acto de común-unió)n no parte exclusivamente de un maestro que anuncia la verdad, sino también del discípulo desde quien se desoculta o manifiesta la verdad; siempre el acto docente implica los dos términos de la comunicación y si implica la comunicación incluye necesariamente la *comunidad* en cuyo seno la docencia puede realmente realizarse. Y la comunidad es, precisamente, la Universidad. Y así ya sabemos algo más sobre ella pues ya se nos presenta no solamente como la que ella es en su raíz última como lugar propio de la teoría del ser (saber originario) sino como el ámbito de la investigación y como la comunidad académica. Insisto una vez más: El descubrir la verdad es siempre un acto interior pues interior es la misma presencia de la verdad; y semejante presencia siempre precede al acto del descubrir; luego, no hay una “transmisión” de la verdad sino una preexistencia de la verdad y, por tanto, más que el enseñar en sentido corriente (casi diría banal) hay un descubrir la verdad en la común-unió)n. Y la comunidad que esta actividad genera es, precisamente, la Universidad. Más adelante intentaré penetrar en la docencia como tal con mayor extensión. Por ahora debe bastarnos —para poder seguir nuestro avance hacia la definición de la Universidad— con haber descubierto la interna necesidad entre saber originario, investigación y comunicación.

#### 4. Caracteres de la comunicación y su riesgo permanente

Lo primero que de la comunicación puede descubrirse es su *inagotabilidad*, pues el ser se hace manifiesto en el acto primero de autoconciencia y tal epifanía del ser en el único ente que sabe de él, es comunicación consigo (interioridad) y comunicación con el *tú* (proximidad) que es como decir también con el *nosotros*; pero este acto originario de comunicación co-incide con la

epifanía del ser y el ser como tal descubierto en el ente que sabe de él, es un a-bismo porque no tiene fondo; el ser manifestado es inagotable pues ni siquiera la idea del ser puede expresarlo todo porque solamente indica la línea de inteligibilidad (lo entendible) del ser en total; por eso, en cuanto el ser en total presente en su manifestarse es inagotable, a-bismal, la comunicación producida en su mismo acto es inagotable. Y la inagotabilidad de la comunicación es condición necesaria de sí misma porque una comunicación que en su acto se agotara, dejaría de ser comunicación; para que ésta sea, se requiere en quienes comunican un transfondo, paradójicamente, sin fondo. En las relaciones de comunicación que están en la base de la docencia universitaria (cuando ésta es auténtica) se revelan juntamente la inagotabilidad y la insatisfacción; pero obsérvese que una comunicación satisfecha sería una comunicación anulada aun en la visión de Dios pues con El la comunicación sería la comunicación perfecta fundada en la inagotabilidad del ser Infinito. Por eso, cuando el maestro enseña, es decir, cuando intenta hacer descubrir la verdad por sí a su discípulo, este acto de comunicación docente participa de la inagotabilidad e insatisfacción (en profesor y alumno a la vez) de toda comunicación y, en especial, de la comunicación originaria. Siempre será posible más, siempre estaré insatisfecho de mi docencia y a la vez alegre de ella, siempre existirá un a-bismo en mí y en mis alumnos donde no es posible llegar. Pero este mismo no poder llegar funda la misma comunicación.

Quiere decir entonces que la comunicación originaria funda toda otra comunicación. Y a los tipos diversos de comunicación podríamos denominar "comunicaciones secundarias" cuyo estudio reservo para otra obra; aquí me basta con insinuar el camino de la comunicación docente como ineludible al acto de investigación de la verdad. Claro es que semejante comunicación (como toda comunicación) está siempre amenazada, en el orden práctico, por un progresivo olvido y aun anulación; obsérvese que digo en el orden práctico, pues, ontológicamente, la comunicación como apertura al prójimo es ineludible. Pero, ciertamente, en el orden práctico es posible negar la comunicación negando el prójimo en las relaciones negativas de envidia, resentimiento, odio y otras semejantes, introduciendo la negatividad en el *yo* precisamente porque el *tú* es constitutivo del *yo* que niega; de igual modo, la simple negligencia, la falta de amor al discípulo, la intransigencia doctrinal, la ignorancia científica, los prejuicios, la precipitación, la falta de valentía para sostener la verdad y tantos otros actos semejantes (que después analizaré) constituyen el riesgo permanente, la amenaza de todos los instantes respecto de la comunicación. Pero quizás el peligro más grave, el que más profundamente amenaza a la comunicación y que enseño frecuentemente a la Universidad destruyéndola por dentro, es la *mediocridad*, es decir, la medianía de aquellos que (como en el mito platónico) no saben del ser aherrojados en las sombras; la simulación del saber, las posturas pseudoacadémicas, el haber pasado toda una vida en la Universidad sin haber parado mientes en la esencia de la in-



vestigación que nunca practicaron y en la docencia que confundieron con el recitado de libros... Por eso la medianía, como sin querer y como sin saber, lo destruye hasta la más remota posibilidad de la comunicación. Ciertamente, es posible su posterior negación en la actividad práctica que puede llegar a ser el total olvido de toda comunicación. En tal estado, si tal fenómeno llegara a ser universal, la comunidad académica no existiría más sustituida por un agregado de mónadas clausas (sin comunicación) quizá parapetadas en una pedantería de aficionados. Así pues, la comunicación que funda la comunidad académica (y sin la cual no hay *universitas*) está permanentemente amenazada y debe ser defendida todos los días desde nuestra propia situación personal de peligro y frente a los peligros extrínsecos que representa, principalmente, la insuperable medianía.

#### IV

#### CONTEMPLACION

##### *1. Contemplación inicial y contemplación final*

Ahora no me queda otro camino que volver a pensar todo lo pensado hasta aquí porque el dinamismo de la cuestión me implanta nuevamente en el tema inicial. En efecto, lo *académico* como tal, la *investigación* y la *comunicación* como fundamento de la *comunidad* académica hunden sus raíces en aquel acto primitivo de desocultamiento del ser que es también el acto primero de autoconciencia. Ahí está el punto de partida ineludible no sólo de la existencia de la comunidad académica sino, antes que ella y aún sin ella, de todo pensar que es siempre, en el fondo, pensamiento del ser. Por eso, aunque oscuramente, hay una evidencia inicial del ser, porque precisamente, hay una ocultación inicial (ineludible) del ser que es, en cuanto descubierto, la misma verdad; luego, no es posible ni el pensar ni posteriormente la aparición de una comunidad académica sin este primario acto de visión de la verdad; no hay investigación que no sea precedida por este acto originario (que en otra obra he llamado relación ontológica originaria) ni hay comunicación sin él. Por tanto, existe una teoría primera en el orden del tiempo y primera por naturaleza, es decir, una *contemplación inicial* del Ser o de la verdad (del ser); luego, en todo pensar, en todo investigar, en todo comunicar, hay una primacía de la contemplación. Ciertamente, como dije al principio, que esta originaria patencia de la verdad (del ser) se diluye en la multiplicidad cotidiana y es *como si* nunca hubiese sido; y este es el reino de la *medianía* que es el máximo peligro que acecha a una comunidad académica porque es el reino de los que, estando ciegos, creen ver perfectamente, esclavos de las sombras

cotidianas como los hombres prisioneros del mito de la caverna. Pero la misma medianía no sería posible sin este acto de contemplación inicial que es el originario descubrimiento del ser. Por eso, lo que al comienzo he llamado "saber originario" es uno y lo mismo con esta contemplación inicial por fugaz que sea. Cuando esta contemplación se hace crítica (se salva de la medianía que la olvida) y se hace posible la investigación de la verdad presabida, immanente y trascendente a la misma investigación, lo que se busca es, precisamente, aquella verdad pre-contemplada oscura y fugazmente, pero ahora en busca de su máximo grado de desocultamiento. La búsqueda de la verdad implica la contemplación inicial; pero, al mismo tiempo, —la necesidad intrínseca a la investigación y a la comunicación— de *verla* en sí misma, absolutamente. No digo que la búsqueda sea esta contemplación, pues si lo fuera, no habría más búsqueda; lo que pasa es que la búsqueda intenta —aun en la más humilde de las investigaciones— develar el Todo, poseer toda la Verdad. Y tal acto hacia el cual se encaminan la investigación y la comunicación (en este caso docente) es la *contemplación final*. Al término de toda investigación se alcanza cierta verdad (parcial), pero todas la "investigaciones" en su conjunto quieren alcanzar la Verdad total no agotable nunca; y en esto consiste, precisamente, el movimiento *versus unum* que es la Universidad o universalidad de los estudios *hacia* la unidad del saber la Verdad (del Ser). Por tanto, el espíritu académico se mueve desde la contemplación inicial a la contemplación final. Este movimiento no debe perderse ni siquiera cuando se investiga la histología del ojo o el carácter de una ley económica (que remota pero ineludiblemente suponen la contemplación inicial) si no quiere perderse, precisamente, lo académico o la Universidad como tal. Como si dijéramos que hay que contemplar siempre aun cuando se investiga para un fin inmediatamente práctico pues éste implica los dos términos extremos, únicos que pueden satisfacer la naturaleza del hombre: la contemplación inicial y la final contemplación de la Unidad de la verdad hacia la cual se encamina la comunidad académica.

## 2. Investigación, comunicación, contemplación

Pero el solo hecho de poder hablar de una contemplación final en cierto modo dándole sentido a todos los elementos que constituyen la Universidad (teoría del ser-investigación-comunidad de profesores y estudiantes) nos obliga a repensar el tema de la contemplación como tal. Supuesta entonces la contemplación inicial que es ya teoría el ser desocultado, la investigación como persecución de la verdad en sus huellas, es acción, actividad que va a parar a la aprehensión de una verdad a una parcial investigación; pero siempre, según se dijo antes, la verdad parcial de una parcial investigación, a la vez que immanente es trascendente a la investigación y, por eso, toda investigación es una *distensión hacia la contemplación*. Por eso, aun cuando se investiga y descubre la verdad parcial del funcionamiento de un órgano, de la apli-

cación de una ley, de la resistencia de un material de construcción, en cada caso se implica la tensión hacia la contemplación de la verdad; pero, en cada caso, aun cuando inmediatamente aquello descubierto se ordene a la acción o a la práctica, no puede menos de ser de algún modo contemplado, precisamente para que tenga *sentido* la práctica como tal. Luego, toda investigación se orienta hacia la contemplación que, en cierto modo, ya anida en su seno porque supone también la contemplación inicial. De ese modo, en la *comunidad* (ya que no hay investigación universitaria sin que implique la comunidad) está presente siempre esta tensión hacia la contemplación.

Pero veamos el sentido estricto de “contemplación”. Todos sabemos que proviene de *contemplatio*, es decir, que el acto de contemplar es *contemplor*, yo contemplo o considero atentamente, miro; y si (como se sabe) se tiene en cuenta que se compone de *cum y templum* (templo) bien podría decirse que es, hasta cierto punto, un sacro entrar en el templo de la verdad; por tanto, implica no una pura inmovilidad sino cierta interna dinamicidad. A su vez *contemplatio* es una traducción latina de *theoria* que es “visión” y que Platón reservaba para la visión de las cosas no devenidas, celestes inmóviles, eternas o el mismo *contacto* con ellas. Entonces, es claro que el acto absoluto de contemplación sería el contacto con la absoluta Verdad; por tanto, la plena contemplación no se realiza nunca en el plano de la investigación —que es tensión hacia ella. De lo contrario ni siquiera es auténtica investigación. Luego, la investigación —y lo mismo podría decir la *ciencia* —se mueve en el tiempo aunque *versus unum*, hacia lo que eternamente es; toda investigación, y podría decir toda la Universidad, se orienta hacia lo que debe ser plenamente contemplado. La teoría orienta y fundamenta la *universitas* y, sin ella, no hay ni investigación ni comunicación; luego, sin ella no hay *praxis*, acción; pero esto no quiere decir que de algún modo no haya cierta contemplación, que me atreveré a llamar *parcial*, insuficiente, oscura, pobre, en los actos sucesivos de cada investigación o ciencia particular; en cada especializada investigación es necesario contemplar el resultado (cuando hay resultado); de lo contrario, habrá cierta indagación práctica pero jamás investigación universitaria. Y así una Universidad podrá llegar a ser una casa donde práctica y concretamente se indaga pero dejará de ser Universidad. Luego, la investigación y la comunidad académica implican, en cuanto movimiento hacia la verdad, la *acción* y el dinamismo de la ciencia; pero también implican, simultáneamente, la contemplación *parcialmente* presente y absolutamente sólo como *distensión* hacia la contemplación de la Verdad.

### 3. Hacia la sabiduría

Entonces, la verdad trascendente a su búsqueda es el nervio mismo de la búsqueda, la investigación como tal trata siempre de las cosas *en el tiempo*; luego, la Universidad es, a la vez, acción y contemplación, pero en el tiempo;

es decir, acción investigativa, parcial contemplación de la parcial verdad descubierta en este particular e inagotable surco de investigación y tendencia hacia la contemplación del Todo. En ese sentido es *ciencia que busca la sabiduría* y el movimiento hacia la Unidad (*versus unum*) es idéntico con ella; luego, toda la vida académica es, en el fondo, un *versus sapientiam*, hacia la Sabiduría porque ésta se sigue de la contemplación de toda la Verdad; la acción de la investigación (en la comunidad académica) es temporal en cuanto en el tiempo sigue las huellas de la verdad inmanente a ella (todas las ciencias y disciplinas universitarias); pero, al mismo tiempo, implica el movimiento hacia la contemplación de lo intemporal; luego, como pensaba Agustín, la ciencia pertenece a la acción y a la contemplación, la sabiduría (*De Trin.*, 12, 14, 22). No porque acción y contemplación, investigación y sabiduría, estén separadas, sino porque la investigación implica como término suyo a la contemplación. De donde se sigue que una pura investigación por sí misma no tiene sentido ya que tiene su mismo *ser* por la verdad que desea contemplar; luego, la investigación, la acción, la ciencia, es hija de la Verdad y no la verdad hija de la ciencia; por tanto, la Universidad, en cuanto comunidad académica, se orienta hacia la contemplación; y como hay una contemplación inicial, siempre hay una primacía absoluta de la contemplación sobre la acción a la cual debe dirigir. Es claro que si solamente hay sabiduría *en* la Verdad total —que es lo Uno hacia lo cual se mueve la investigación— siempre la Sabiduría, en cuanto lo es de lo eterno, trasciende a la misma Universidad como tal y, por eso, puede decirse que la Universidad, en cuanto comunidad que investiga, se orienta, constitutivamente, hacia lo superuniversitario, hacia lo transtemporal, hacia lo cual se abre *siendo* esa misma apertura. La Universidad, como Marta, se fatiga en servir a la verdad, en perseguirla, en buscarla en estas cosas que pasan en el tiempo; pero simultáneamente, como María, ya ha elegido lo mejor, lo que colma la búsqueda y la vuelve in-útil, lo que se encuentra en lo que no pasa —en la eternidad de lo que simplemente es.

#### 4. La Universidad creadora de cultura

Esto explica la actitud fundamental de la Universidad que no está inmediatamente orientada a la práctica; inmediatamente se ordena hacia la contemplación. Toda actividad universitaria, por tanto, implica un participarse del universitario en la obra creada; pero en ella, descubre o devela el ser como valor que debe contemplarse, es decir, como valor in-útil. Y la obra que debe ser contemplada como portadora de un valor in-útil es, precisamente, la *cultura*. Verdad es que la Universidad contemporánea desarrolla investigaciones (como la estadística en economía por ejemplo) que, a primera vista, nada tienen que ver con la cultura, pues se ordena a la manifestación de algo útil que, como tal, parece extrauniversitario; y realmente lo sería (y aun antiuniversitario)

si tal investigación, en su orientación básica, no estuviere ordenada y recibiere su más propio sentido de la originaria y también final contemplación en un valor no-útil. De ahí que aun estas actividades que se llevan a cabo dentro de la Universidad, si no quieren romper el marco de lo auténticamente académico y aun destruir a la Universidad, deben ponerse al servicio de la creación de cultura. En este sentido, la Universidad es constitutivamente, creadora de cultura; lo es en diversos grados que corresponden a los grados y nobleza de sus diversas actividades. Pero, básicamente, toda investigación, toda ciencia, toda disciplina, por alejada que esté, aparentemente, de la inmediata creación de cultura, debe ponerse a su servicio por lo menos mediatamente. De donde se seguiría que toda obra auténticamente universitaria es, inmediata o mediatamente, obra cultural; lo cual, naturalmente, no significa que toda obra cultural sea necesariamente universitaria. Lo importante es mantener firmemente que las disciplinas universitarias, en cuanto momentos del movimiento *versus unum* que implica la contemplación inicial y la contemplación final, convergen siempre hacia la obra que debe contemplarse y que es, estrictamente, cultural. De donde se sigue la primacía jerárquica de las disciplinas propiamente culturales en la vida de la Universidad auténtica. Porque la cultura significa siempre desinteresada contemplación, por eso la Universidad debe ser creadora de cultura. No digo más porque, de intento, no deseo llegar a los detalles, pues no persigo otro fin que señalar las grandes líneas que han de conducirme a una definición de la Universidad. Intentémoslo.

##### 5. Resumen y avance hacia la definición de la Universidad

Todo cuanto he dicho hasta aquí esta apoyado en el originario sentido de lo académico como primitiva teoría del ser, olvidada luego en la cotidianidad, en la medianía que es el máximo peligro para la vida del espíritu; simultáneamente, no como añadidos sino como constitutivos de un todo, la teoría del ser se despliega en la *investigación* de la verdad en la *comunicación* existencial que funda al mismo tiempo la *docencia* y la *comunidad* académica; ambos momentos suponen la contemplación inicial de la verdad y *son*, en el tiempo, distensión hacia la *contemplación* pura fuera del tiempo, es decir, ante y en la absoluta Verdad. De todos modos, teoría del ser e investigación implican la comunidad de todos y la contemplación; luego, este “todos” implica al profesor y al estudiante en cuanto ambos coparticipan del descubrimiento del ser, de la investigación, de la comunidad (que ellos mismos *son*) y de la contemplación. Entonces, existencialmente, constituyen un *corpus*, es decir, un cuerpo organizado, cierto colegio o, más propiamente, una *comunidad* que viene a corresponder a la idea de la Academia como “lugar” de actuación de las artes y ciencias donde enseñó Platón. Si es un *corpus*, corresponde exactamente a la idea tradicional de *corporación* que indica siempre por la comunidad o por lo que, en conjunto, se presenta formando

un cuerpo. En tal sentido, la investigación, la comunicación docente y la contemplación se realizan en *corpus* más aún, *son* el mismo *corpus* o corporación que puede llamarse académica. Luego, la Universidad es todo eso en la unidad de un cuerpo que se ordena a la Sabiduría; por ello, al cabo de esta resumen y primer avance hacia la definición, puede decirse que *la Universidad es la corporación de estudiantes y profesores que por la investigación y la docencia (comunicación) se ordena a la contemplación de la verdad.*

ALBERTO CATURELLI  
de la Universidad Nacional de Córdoba

## LA MORAL EXISTENCIALISTA Y LA REGULACION RACIONAL TOMISTA

La moral existencialista depende siempre de una situación que según los existencialistas no se puede iluminar desde las normas generales y objetivas. Los principios universales de la moral y sus posibles aplicaciones quedan desechadas porque según afirman la moral no descende de lo general a lo particular sino que brota misteriosamente y un poco a la aventura en la situación. La situación es impensable e imprevisible, un fenómeno nuevo enteramente, que recaba su moral por sí mismo y que no puede ser modelado desde ningún punto de vista sino desde sí mismo.

La inefabilidad de la moral de la situación de ordinario puede precisarse que deriva de dos principios distintos que determinan sin embargo una misma tonalidad de ética:

1) Se opina que la libertad constitutivamente es subjetividad y está más allá de toda elección y motivo objetivo.

2) Parece sobreentenderse que cada acción es tan subjetiva e individual que resulta inequivalente con las demás. Carece de valor modélico.

El Existencialismo es así llevado a exaltar lo concreto, lo inefable de la situación, lo que ésta tiene incluso éticamente de aventura, de riesgo y de irracional invención. La versátil y original situación será inejemplificativa en lo ético. No servirá tampoco según esto como elemento de una posible experiencia moral.

Las dos características que podíamos observar desde un principio y a primera vista en la Situationsethik son las de un contingentismo anárquico y las de un subjetivismo anegador de lo ético en algo que ya dudosamente puede considerarse como ético.

La moral de la situación representa fundamentalmente el Ethos del Existencialismo y corre su suerte y destino.

Puesto que la existencia para la mencionada corriente es algo de carácter inefable que nunca puede objetivarse y siempre ha de ser interpretada a base de una subjetividad no precisamente de carácter diríamos psicológico sino fundamentalmente ontológico, de ahí que lo moral de la situación que deriva de ella sea también subjetiva.

Por otra parte la moral existencialista de la situación no sólo se apoya sobre el concepto subjetivo de existencia sino también sobre el concepto absoluto de una libertad inobjetivable y reacia a toda normatividad que produce en la aventura y en el riesgo sus propias originales y absolutamente independientes decisiones y voliciones.

Estos dos fundamentos dentro de los cuales se mueve y ubica la moral de la situación confieren a ésta un contenido netamente subjetivo arbitrario y para cada caso irrepetible. Representa por tanto un tipo de eticidad que deriva hacia la inefable y caprichosa arbitrariedad.

Por ello no es fácil hablar de la moral de la situación de una forma sistemática. Los caracteres de esta moral de la situación están señalados en la alocución del Padre Santo al Congreso Internacional de la Federación Mundial de las Juventudes Femeninas (18 de Abril de 1952) .

1º Es calificado, en la mencionada alocución este tipo de moralidad, como un existencialismo ético.

2º Se trata de un actualismo ético, de un individualismo ético entendidos en el sentido restrictivo tal como se encuentra en lo que suele llamarse *Situationsethik*.

Es indudable que puede considerarse como un actualismo ético por cuanto suprime toda regla y norma moral, toda medida del acto moral le aísla a éste en su desnuda, bruta e irracional facticidad.

Si lo ético se ha supuesto siempre que requería los dos momentos, el del acto y el de las normas, los existencialistas propenden a reducirlo todo al acto con lo cual lo vuelven irracional y ambiguamente moral.

Al par que de un actualismo inefable del acto moral se trata también de un individualismo ético. El acto humano no puede clasificarse para esta tendencia dentro de especies, tipicidades y formalidades morales. Es por el contrario irrepetible en su inefable individualidad. También carece de todo valor ejemplificativo y modélico. Cada acto moral se cierra en sí mismo y no tiene valor iluminativo respecto de los demás. Ni él puede esclarecerse desde las normas morales ni tampoco puede servir según esta teoría de ejemplar de ningún otro acto. ¿No hay según estos actos morales específicos ni valores específicos?

Tenemos pues aquí una fundamental caracterización de esta tonalidad general que envuelve a este nominalismo ético.

Pero además esta corriente ética admite que el acto-moral siempre es un acto que está en una situación inefable y enteramente nueva que no guarda ni siquiera analogía con otras situaciones.

El estado de situación bien esté marcado desde el sujeto o de las circunstancias, vale solo una vez. Es en sí mismo su justificación porque es fruto de una creación interior.

La situación misma frecuentemente no significa un encuadramiento objetivo de la acción sino que ella misma es puesta y creada bajo una forma de riesgo y aventura por la subjetividad humana.



Ahora bien, si tratásemos de ahondar en este punto veríamos cómo la moral de la situación arranca del concepto subjetivo que el Existencialismo propugna sobre la libertad y la elección.

La libertad existencialista no está encarada ni a los motivos ni a las normas ni a determinaciones objetivas. No se elige esto o aquello sino que en cierto modo la libertad es el fundamento ontológico para elegirse a sí mismo. Dice ya Kierkegaard, y los posteriores existencialistas como es lógico extreman aún más este punto de vista, "No nos incumbe tanto el elegir el querer entre el bien y el mal cuanto el elegir el mismo querer".

La elección existencialista del querer no tiene ninguna sujeción a los motivos ni a las normas; se pretende elegir más allá de toda diéresis objetiva de ejercicio y especificación de la libertad. La libertad ontológica de Heidegger está vista antes de toda diéresis del obrar. La libertad se manifiesta en el fondo de la existencia como su fundamento y posibilidad.

Jaspers afirma que la existencia es en su fondo elección pero que no hay alguna? para dicha elección: "El querer fundamental y primario que se quiere a sí mismo no tiene ni plan ni medios, es un querer sin fundamento ¿sin? fin, él es el ser de la existencia".

Al plantear el problema de la libertad, los existencialistas lo reconducen a un punto de radicalidad subjetiva que o bien lo hacen ambivalente de la existencia o razón fundamentante de ella.

Por ello con Sartre la libertad y sus opciones están descritas explícitamente en términos de absoluta ambigüedad y arbitrariedad.

Ser libre para este pensador ateo no quiere decir en modo alguno ser libre para algo sino para nada. La libertad no tiene otra razón de ser sino la de manifestar el amor de la propia libertad por ella misma. La libertad trata así de convertirse en un absoluto. Se es libre para afirmar la libertad. El obrar libremente según Sartre no significa que sea preciso hacer o dejar de hacer algo. El obrar humano carece en sí mismo de toda significación y sentido. No es sino una manera de afirmarse la libertad a sí mismo a través de cualquier circunstancia. Para Sartre por consiguiente la opción carece de objetividad, del mismo modo que la realidad y las circunstancias no pueden especificar el acto libre. Siempre que éste se pronuncia en cualquier alternativa en realidad no hace sino afirmarse a sí mismo. Ser libre por tanto no es sino producir en bruto e irracionalmente un acto por la voluntad. Una libertad que sea sólo fuerza libre no cualificada y valorizada es imposible pensar cómo haya de ser mera fuerza bruta.

De otro lado se comprende cómo por otra parte en la concepción lo libre no es sino sinónimo de lo arbitrario y gratuito.

Por ello el hombre no es responsable ante nada objetivo sino ante sí mismo.

Este es el clima general y temático en que se produce la moral de la situación dentro del horizonte general del Existencialismo.

Pasando ahora a dibujar esquemáticamente una crítica según los principios de Santo Tomás, cabe indicar lo siguiente:

La Situationsethik, pretende sostener que la acción moral se verifica en una situación distinta de la acción circunstanciada y por ello original imprevisible e irregulable.

Pero como ha visto claramente la filosofía tradicional y Santo Tomás principalmente cuando describe las funciones de la conciencia moral todas las acciones son susceptibles de una u otra forma de ser iluminadas y conducidas por los principios regulativos.

La moral de la situación no ha descubierto ningún estrato de la conducta libre humana que sea tan inefable y radical e irreductiblemente subjetivo al que no puedan contraerse las normas de la moralidad.

La moralidad considerada en su realidad vivida se refiere a los actos concretos y a los casos que puedan ofrecerse los cuales son iluminados y dirigidos prácticamente en su normatividad según Santo Tomás por la conciencia moral.

Es más, si consideramos atentamente la cuestión que nos ocupa, vemos cómo el problema mismo general de la realización del acto moral, es el de ajustar los actos concretos al dictamen de la conciencia moral. De esta suerte el acto concreto siempre habrá de ser ponderado en sus circunstancias concretas, en su situación para la formulación del dictamen de conciencia.

Ahora bien, para Santo Tomás únicamente la conciencia recta es por su constitución una conciencia moral. La conciencia moral no se constituye en tal sino por su rectitud. Esta rectitud pertenece a la razón de ser de esa conciencia ya que solo ella verifica la función esencial de la conciencia. La rectitud de la conciencia según esto se adecua a la definición y ejercicio de la conciencia que se pronuncia sobre la realización o no realización de un acto moral.

Ahora bien, Santo Tomás señala que la conciencia es regla próxima de la moralidad y de la obligación y que por ello trata de encuadrar los actos singulares y concretos.

Se explica, pues, como conclusión de un silogismo práctico ¿alternativa? con otro contrario. Esto nos señala el orden de la polaridad que es característico de todo orden axiológico y por tanto del ético.

El valor normativo concreto de un dictamen de conciencia aparece si se tiene presente que su acto judicativo siempre es una conclusión. Ese dictamen ha sido concluido de una manera deliberativa en que se han pesado y valorado frecuentemente complejos motivos frente a otros eligiéndose un juicio práctico frente a otro posible.

Es propio de la conciencia, según Santo Tomás, procurar una norma próximamente directiva de cualquier operación honesta en cuanto debe ser puesta "hic et nunc". A ella incumbe el dictar previa oportuna deliberación lo que conviene a la naturaleza humana en cuanto realiza actos concretos morales conforme a la dirección del entendimiento y la decisión de la voluntad.

Por ello, para Santo Tomás, la conciencia es un acto o dictamen práctico en última instancia por el que juzgamos próximamente lo que hic et nunc se debe realizar o evitar.

“Conscientia prout ligat”. El ligar que como dice Santo Tomás es algo metafóricamente traslado del orden físico al moral, representa la imposición de una necesidad. Por lo cual la ligazón moral que la conciencia impone no se da en las cosas que ya son necesarias por naturaleza. Y siendo la conciencia la aplicación del conocimiento moral normativo a un acto concreto y singular es indudable que la conciencia liga.

En cualesquiera funciones que se considere la conciencia, las de testificar, dictaminar, ligar o instigar, excusar o acusar y remorder siempre se presenta la aplicación de los principios de la ciencia y de los conocimientos morales a algo concreto y singular.

El dictamen concienencial intima a la persona acerca de la moralidad que responde a la acción. Ella valora las circunstancias concretas presentes y después de estimarlas prudentemente se pronuncia sobre la acción que debe ser puesta u omitida.

El dictamen de conciencia responde así a los matices y complejidades mayores o menores según las circunstancias que envuelve un juicio prudencial.

Los situacionistas parecen desconocer cómo efectivamente el juicio práctico concreto cuando es prudencial versa sobre acciones contingentes y determinadas en la complejidad de sus circunstancias. La conciencia que evalúa en materia contingente de otra parte, es en cierto modo subjetiva por cuanto que es el sujeto el que juzga valiéndose de principios generales sobre situaciones objetivas concretas. De aquí nace la vinculación que Santo Tomás señala entre la conciencia moral y la virtud de la prudencia que juzga en materia contingente.

Los juicios que enuncia el dictamen de la conciencia siempre están encarrados a la posición de acciones individuales atendiendo a una moralidad propia de los mismos compleja y concreta cualquiera que sea el respecto bajo el cual se le mira.

En este sentido la conciencia moral según Santo Tomás está vinculada a la virtud de la prudencia que trata de ajustar por su propia naturaleza situaciones contingentes.

El proceso de un acto prudencial suele ser por su misma naturaleza complejo. La deliberación que precede a la realización de un acto suele estar integrada por diversos juicios acerca del valor moral de suerte que en la unidad su complejidad queda abrazada.

La naturaleza compleja y circunstanciada de las acciones morales frecuentemente se producen en materia contingente. Y Santo Tomás subraya vigorosamente cómo el juicio moral que ha de dictar la conciencia ha de reflejar también la complejidad aleatoria de tan múltiples factores.

Sin embargo, es indudable que la misma complejidad y pluralidad de factores y motivos objetivos que es preciso ponderar y evaluar frecuentemente para formar un juicio moral representan otros tantos recursos a la realidad para la formación del juicio moral. Santo Tomás ha visto que a pesar de la

contingencia y complejidad que suele darse frecuentemente en los actos morales concretos y singulares no obstante poseemos recursos de muy diversa índole no sólo por el lado de las apoyaturas objetivas sino también por el lado subjetivo por parte del conocimiento por connaturalidad y por el *sensus moralis* así como por la espontaneidad de la *synderesis*. Además la mutua implicación de los factores objetivos y subjetivos para la iluminación de los casos morales en situación se funden en una experiencia que apoya la formación del dictamen práctico de la conciencia.

De este modo en el conocimiento práctico y concreto moral que la conciencia enuncia pesan los motivos objetivos la influencia de la vida afectiva y del apetito recto, la prudencia, la *synderesis* principiativamente todo ello reflejado en lo que podíamos considerar la experiencia moral que se va afinando para poner su módulo y encuadrar el acto moral.

De todas suertes la complejidad y posible relatividad situacional de la acción circunstanciada no permite confundirla con la subjetividad e irracionalidad.

Primeramente hemos subrayado ya cómo la complejidad situacional del acto humano concreto no se produce fuera del campo de lo moral que forma un todo coherente y armónico en virtud del ámbito que señalan las normas supremas de la moralidad.

En segundo lugar, sabemos que se puede derivar el conocimiento moral, es decir, aplicar las normas que son capaces de dirigir cualquier situación concreta del acto humano. Es decir, caben utilizar criterios apoyados en las normas y esto es lo que atestigua inconfundiblemente la experiencia para encuadrar el acto concreto.

Sabemos que solemos echar mano de los principios o reglas morales más o menos próximos y a veces de la confrontación de varios criterios; recurrimos pues a una especie de enmarcamiento del acto moral singular en la organización de un todo moral al que ha de ajustarse y dentro del cual cobra su sentido.

So pena de que se caiga en la afirmación de la incognoscibilidad del conocimiento, todo acto en situación singular, o sea toda situación práctica, puede ser iluminada y regulada moralmente con una certeza moral propia de cada uno.

Además so pena de convertir en un sin sentido la naturaleza misma de la conciencia moral y de negar el valor de todas y cada una de sus diversas funciones que recaen sobre lo concreto y singular, no puede admitirse el enunciado general de la moral de situación de que no tenemos medio de conocer las acciones morales singulares.

Fenomenológicamente cabría mostrar, con anterioridad a toda posición filosófica y desde un punto de vista imparcial e indiscutible, cómo efectivamente pertenece a toda conciencia humana una experiencia moral y un proceso en que se trata de dictaminar en concreto los hechos morales concretos. Antes

de tomar una posición denegativa como lo hace la moral de la situación sería preciso explicar por qué y para qué se ocupa nuestra conciencia de la valoración de los actos de la conducta moral. Primeramente lo que fenomenológicamente puede llamarse toma de conciencia, toma de posición directa y refleja y conciencia valorativa como actos significativos y posturas intencionales que pertenecen a toda conciencia humana no tiene explicación alguna dentro de la moral de la situación. Por la lectura fenomenológica del testimonio de conciencia y de sus respuestas intencionales tanto gnoseológicas como volitivas frente al valor moral concreto, podemos observar cómo constantemente tratamos de reflexionar, deliberar, valorar, elegir, consentir sobre las acciones morales y las situaciones que han de encuadrarlas.

En segundo término cabría también señalar cómo para esa tarea de iluminar el acto concreto moral se manejan frecuentemente elementos y factores diversos para la ponderación, integración y formulación del dictamen moral; y cómo recurrimos y echamos mano no sólo de la aplicación de las normas y principios morales sino también de reglas más restringidas de analogías y ejemplos y de la experiencia moral. No de otra suerte (*mutatis mutandis*) procede hoy la ciencia físico-matemática aquejada también dada su complejidad de cierta contingencia.

En tercer lugar nos apercibimos por esta actitud de recurrir a las normas morales para esclarecer los casos concretos, y por el hecho de haber resuelto de esta forma muchas situaciones éticas por la manera como están enunciados los principios morales que señalan un ámbito moral, por la experiencia moral y finalmente por el sentido que tiene la conducta humana en su unidad, armonía y consecuencia, que no se dan hechos morales aberrantes con sentido ético fuera del ámbito objetivo de la moralidad y fuera de su integración armónica en una conducta.

Por ello cabe que no atinemos de hecho en algún caso sobre la situación de un acto moral ni le podamos determinar formalmente pero siempre sabemos que existencialmente ha de pertenecer (*de iure*) al orden moral y no constituye en sí mismo un acto éticamente cerrado.

JOSÉ IGNACIO ALCORTA  
Universidad de Barcelona

## LA CULTURA Y LAS CULTURAS

SUMARIO.— 1. La unidad esencial de la cultura, constituida por una concepción verdadera del hombre y de sus bienes trascendentes.— 2. La cultura, única en su esencia específica y diversa y múltiple en sus manifestaciones históricas concretas.— 3. El estilo o encarnación de la cultura común a un pueblo o época.— 4. Las culturas como realizaciones históricas concretas de la esencia y bienes perennes que la constituyen, determinadas por la cosmovisión y situación concreta de un pueblo.— 5. Las diferentes culturas, en su concepción y realización.— 6. Valoración de las mismas.— 7. Los tres planos en la realización de la cultura: a) El de su esencia específica, b) El de sus realizaciones concretas que la determinan y c) El de sus realizaciones que la deforman o mutilan.— 8. La cultura grecorromana, realización acabada en su forma de la esencia de la cultura.— 9. Supremacía de la cultura greco-latino-cristiana, como realización de la esencia perenne de la cultura.—

1. — Según lo expuesto en el artículo anterior (SAPIENTIA, 1962, XVII, 281), siendo *una la esencia* de la cultura, son posibles *múltiples y diversas existencias* o realizaciones de la misma.

Que la esencia de la cultura sólo sea una, la ajustada a la verdad, síguese de que ésta está siempre en lo indivisible: la verdad es o no es. La esencia de la cultura puede darse o no, puede realizarse con mayor o menor perfección, pero en sí misma es siempre una y la misma. Esta esencia de la cultura, como penetración que es de los bienes trascendentes: la verdad, la bondad y la belleza en el hombre y en las cosas del mundo por referencia y subordinación a él, lograda por la actividad espiritual de la inteligencia y de la voluntad humanas, se fundamenta y nutre: a) *de una auténtica concepción del hombre* y b) *de una cabal aprehensión de los verdaderos bienes o valores trascendentes del mismo*, cuya consecución o realización confiere a éste —y a las cosas con relación a él— su verdadera perfección o acabamiento humano.

a) *La concepción del hombre*, que aprehende su ser y obrar en toda su compleja realidad, nos lo muestra como una unidad sustancial de cuerpo y espíritu, o, con más precisión, de materia y forma espiritual, la cual actuando como un sólo principio o naturaleza, produce la actividad vital inconsciente vegetativa y consciente sensitiva o aprehensiva y apetitiva de los objetos concretos y actuando sólo como espíritu causa la vida intelectual y volitiva, aprehensiva

del *ser u objeto trascendente* formalmente o en cuanto tal y apetitiva del mismo *en cuanto bien*<sup>1</sup>. Estas tres vidas aparecen íntimamente unidas y jerárquicamente subordinadas: la vegetativa a la sensitiva y ésta a la espiritual.

b) Pero a su vez la vida espiritual de la inteligencia y de la voluntad no tienen su fin en sí mismas, sino que se manifiestan esencialmente ordenadas a la *verdad, a la bondad y a la belleza trascendentes*, como a su *fin o bien supremo*. La inteligencia apetece no esta o aquella verdad sino la verdad en todo su ámbito. En virtud de ese apetito natural de verdad puede abocarse al estudio de cualquier verdad, sin agotarse jamás en ella, en busca anhelante de la verdad en sí, la cual, en definitiva, es la Verdad divina.

Del mismo modo, la voluntad bajo la dirección de la inteligencia, está esencialmente ordenada al bien, al bien sin límites, que sólo el Bien divino puede aquietar. No de otra manera el espíritu se encamina a la belleza como al bien que sacia el apetito natural de la inteligencia y llena de gozo a la voluntad; pero tal belleza buscada no es tampoco, en definitiva, ningún objeto bello finito, sino la misma Belleza infinita y divina.

La esencia de la cultura consiste, pues, en la transformación de la propia actividad intelectual y volitiva, también del cuerpo del hombre y de los objetos exteriores para bien de éste, mediante la consecución de tales bienes o valores trascendentes, realizada de una manera segura y permanente por la actividad espiritual, enriquecida por los hábitos de la inteligencia y la voluntad y de las facultades ejecutivas; ó más brevemente, es el fruto del espíritu actuando sobre sí y sobre las cosas para penetrarlas de *verdad, bondad y belleza* y también *utilidad*. Por ella, el hombre perfecciona la obra de la creación de Dios y la enriquece con nuevos bienes: los de la Filosofía y las Ciencias, los de la Moral y la Religión y los del Arte y la Técnica, y crea así su propio mundo, exclusivamente suyo: el mundo de la cultura.

2.— Pero tal esencia no puede ser llevada a cabo sino por el espíritu de un hombre individual —o de muchos— y no puede realizarse tampoco sino en hombres y realidades materiales concretas en relación con él, cada una de las cuales en el orden real nunca es idéntica a otra. Más aún, el mismo desarrollo de la cultura hace que el hombre consiga medios cada vez más perfectos para lograr nuevas o más acabadas realizaciones o formas de la misma.

Por otra parte, según lo acabamos de señalar en el capítulo anterior, cada época y región introduce su modo propio o *estilo* de expresiones en las diferentes realizaciones de la cultura, a más del estilo o modo propio individual que el genio o el hombre de talento imprime en su obra.

La *esencia específica única* de la cultura puede encarnarse, por consiguiente, *en diversas maneras o estilos*, de acuerdo a las circunstancias históricas y geográficas, y en *múltiples realizaciones concretas individuales* de acuerdo al modo de ser y obrar de los autores de la misma. Así una idéntica noción de belleza

<sup>1</sup> Cfr. O. N. DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Sto. Tomás*, Curso de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

y cultura artística participada por el pueblo griego, la encontramos encarnada en diversos *estilos* de acuerdo a las *regiones* —Jónico, Dórico, Corintio, etc.— y *épocas* de Grecia, y en una misma región y tiempo en múltiples manifestaciones individuales, como la de Esquilo, Sófocles o Eurípides para ejemplificar con la tragedia.

La esencia de la cultura es una *noción específica*, que necesita encarnarse en una u otra *realización individual*, sin la cual no podría existir. Esta *encarnación individual*, necesaria para la *existencia* de la *esencia* de la cultura, no es ninguna en particular: la esencia específica necesita una *realización individual* para existir, pero de ninguna concretamente como tal. En tal sentido la estructuración concreta de la cultura en sus notas o *estilo* común de una edad y región y en las notas o *estilos* de los autores que le confieren existencia, es *transitoria y mudable*: y dada la capacidad indefinida de los modos posibles individuales de existencia de la misma, podemos decir que los tipos de realización de la cultura tanto en el plano teórico como en el práctico-moral y artístico-técnico son inagotables.

3. —Ahora bien, cada pueblo o nación ha tenido una concepción del hombre y de sus bienes o valores, total o parcialmente coincidente con su verdadera naturaleza o esencia de los mismos; pero la ha formulado o expresado de acuerdo con su temple o idiosincrasia, de acuerdo a su *Welt-anschauung* en cuya formación influyen no sólo las circunstancias geográficas sino también y sobre todo las históricas, de costumbres, tradición, educación y de mil elementos más, fuera de la creación o elementos nuevos aportados por cada realizador-filósofo, moralista, artista, etc. de las formas culturales.

El espíritu del hombre, de donde brota toda cultura, siendo esencial y específicamente el mismo en todos los pueblos y personas, se reviste de carácter o modos propios en su formulación no sólo exterior sino aún en la interior conceptual o volitiva, en cada lugar o grupo nacional y en cada individuo. Tales modos de formulación concreta espiritual, a más de las condiciones históricas, geográficas e individuales, influyen en la formación del *estilo* o configuración de una manera de cultura, común a un pueblo, época y región.

Todos estos factores —algunos de los cuales tocan esencia misma del hombre y de sus bienes trascendentes y aun de su fin supremo— que constituyen la *Welt-anschauung* o modo fundamental de pensar, querer y sentir y expresarse de un pueblo en una determinada época y región y que, como tal, actúa o influye sobre sus creadores y realizadores, ha dado origen a las *diferentes culturas*: egipcias, fenicia, judía, griega y romana, y luego a la *medieval*, *renacentista*, *romántica* y *actual*, y otras más de las múltiples diferencias regionales y étnicas dentro de cada uno de estos grupos.

Tal nombre de *cultura* expresa primeramente, de un modo genérico, el conjunto de realizaciones materiales —cualesquiera que ellas sean— en las que el hombre con su espíritu, con su inteligencia y voluntad, ha impreso una intención y una finalidad y se ha expresado y encarnado de alguna manera en ellas, dejando así la impronta de su espíritu para las generaciones venideras.



En un sentido más riguroso, la *cultura* expresa las realizaciones o modos concretos con que un pueblo, en una determinada situación, expresa y da realidad histórica a la esencia pura de la cultura en su integridad o en alguno de sus aspectos. Cada nación o pueblo de alguna significación histórica ha llegado a formar y se ha conducido por una concepción del hombre y de la vida —verdadera o más o menos aproximada a la verdadera— que ha informado y dado unidad a las diferentes manifestaciones de su cultura: a la Religión, a la Filosofía, al Arte y a la Técnica, etc. Lo que más ha influido en esta concepción son las ideas morales y las ideas y ritos religiosos, los cuales, por su misma índole de valor absoluto y total del hombre, tienden a penetrar e informar y penetrar íntegramente en la vida temporal a la luz de la vida de más allá de la muerte. De hecho es la Religión, la que en todos los pueblos ha dejado los monumentos más sobresalientes de la cultura.

Pero lo que queremos dejar bien asentado aquí es que tales *culturas* de tal o cual pueblo en tanto son cultura, en cuanto son frutos de la inteligencia y de la voluntad humanas en busca de la *Verdad* —*Filosofía y Religión*— de facilitar la vida humana en sus múltiples manifestaciones. — *Técnica* —, de la *Bondad*, —*Religión y Moral*— y de la *Belleza* —*Arte*— y también los *medios*<sup>2</sup>.

4.— A través de estas *culturas* ya realizadas o *in facto esse*, podemos redescubrir las *culturas in fieri* o en sus causas espirituales, que las determinaron, y la concepción del mundo, que las inspiró. Hay culturas donde domina el valor religioso, otras donde domina el artístico y otras el hedonístico, etc. Hay *culturas* extremadamente *espiritualistas* y otras extremadamente *materialistas*, y las hay también equilibradas o centradas en una verdadera concepción del hombre como *unidad de espíritu y materia*.

Aun unilateralmente inspiradas en uno u otro valor, siguen participando por eso mismo de un aspecto *esencial* de la cultura, y por eso son todavía, siquiera parcialmente, *culturas*. A las veces los valores que inspiran una cultura son los mismos que constituyen la cultura en su verdadera esencia, pero están organizados en un orden diverso al esencial, con lo cual aquella esencia queda desnaturalizada: así, por ejemplo, una cultura que da supremacía al valor artístico sobre el moral o al científico sobre el religioso. Tales culturas, aun realizando tales valores —y por eso mismo conservando algún aspecto de la cultura— han dejado de ser con propiedad y rigor verdaderas encarnaciones de la cultura.

De aquí que no todas las llamadas *culturas* merezcan pleno *ac aequo iure* tal nombre. ¿Lo merecería acaso una *encarnación actual* con una supremacía del valor hedonístico y técnico sobre el moral y religioso más o igual que una encarnación de *cultura medioeval* con la supremacía de los valores más puros del espíritu: la Verdad, la Bondad y el Bien sobrenaturales? Y no es que la cultura se oponga en lo más mínimo al progreso técnico de nuestra época; pero sí

<sup>2</sup> Para facilitar la vida humana en sus múltiples manifestaciones —técnica—, vale decir, para encarar la *esencia perenne y única de la cultura*.

a la falta de subordinación de este progreso a los valores supremos del hombre y a la ausencia de hegemonía de las realizaciones de tales valores del espíritu. Ni damos preferencia a la cultura medioeval por su poco progreso técnico, sino simplemente por el recto orden jerárquico en que están ubicados los valores que la inspiran, pese a su poco desenvolvimiento de las realizaciones de los bienes materiales.

De aquí también que debamos distinguir *diferentes culturas*, como realizaciones diferentes de una misma cultura esencial verdadera, y *diferentes culturas* no sólo por el ropaje de expresión diversa con que se revisten, sino aun porque se inspiran en concepciones diferentes del hombre y de su vida, verdaderas las unas y falsas las otras. Así hay culturas que se nutren de valores tomados exclusivamente de la vida temporal del hombre y otras que se nutren de valores que configuran una concepción de una vida inmortal o, al menos, de una vida que perdura más allá de la muerte.

5.— El juicio de valoración de una determinada cultura debe tener en cuenta ambas cosas, so pena de caer en error o en injusticia: a) Debe juzgar a una cultura, en primer lugar, a la luz de la esencia misma de la cultura para dictaminar si verdaderamente la realiza o no en qué medida: si están encarnados todos los valores o bienes del hombre en sí mismos y en su orden jerárquico, y si lo están de acuerdo a las exigencias de una verdadera concepción del hombre. b) Luego debe juzgar sobre el *modo* cómo se ha revestido o expresado esa cultura, los modos o forma de expresión y realización de tales bienes o valores: de qué manera y en qué medida ha alcanzado y ha sabido expresar tales valores. El primer elemento fundamenta una crítica honda, una crítica estrictamente filosófica. El segundo fundamenta más bien las críticas parciales de la cultura, a las que pertenecen las científicas, artísticas y técnicas.

6.— Sintetizando pues, lo dicho, podemos distinguir tres planos en las realizaciones de la cultura:

a) *La esencia específica de la cultura*, que es única, como única es la verdadera esencia del hombre y de su vida espiritual y únicos sus bienes o valores trascendentes.

b) Las diferentes y múltiples *existencias concretas* en que esa esencia específica única de la cultura se encarna de múltiples y diversas formas a través de épocas, regiones y autores.

c) Y finalmente las no menos variadas *existencias concretas* en que se realiza una esencia *falseada o deformada o al menos trunca o unilateral de la cultura*.

Las diferentes realizaciones de la cultura no siempre son pura y exclusivamente encarnación de una intocada esencia de la misma. La mayor parte de ellas no sólo se diferencian entre sí por los modos accidentales de su realización en su *existencia* concreta, no son puramente *estilos* diversos de una misma y genuina cultura, sino que tal diferencia proviene en muchos casos de una noción o esencia de la cultura, que ha sido deformada o limitada, ya por la asunción unilateral de algunas de sus notas, con la ausencia de otras, ya por

el desconocimiento del orden jerárquico de las diferentes partes que la constituyen.

7.- De ahí la *supremacía* con que se presenta la *cultura greco latina cristiana* sobre todas las demás culturas.

Tal preeminencia no proviene tan solo ni siquiera principalmente de la perfección de la realización concreta de sus formas: de su magnífico lenguaje o idioma o de su acabada expresión artística. Si el valor de la cultura greco latina proviniera solamente de la perfección de sus formas, ella sólo alcanzaría una diferencia accidental o de grado, por grande que fuese, sobre las demás culturas.

La razón que coloca a la cultura greco latina en un *grado esencialmente superior* a las otras y la constituye entre las culturas realizadas en el ápice de *cultura ideal o clásica*, finca en que, a diferencia de éstas, *logra encarnar*, al menos en sus notas fundamentales, la verdadera *esencia específica* de la cultura, la esencia inspirada y nutrida por una concepción del hombre y de su vida y de sus valores trascendentes de la verdad, bondad y belleza que lo perfeccionan, ajustada a la verdad. Tal cultura contribuye al perfeccionamiento del hombre en su vida sobre la tierra y al perfeccionamiento de las cosas en relación con él en todas sus dimensiones y en su recto orden jerárquico que culmina en su vida espiritual, de acuerdo a las exigencias de los mismos bienes o valores mencionados.

A diferencia de las otras culturas, que se organizan como encarnación de diferentes valores dominantes: de la *riqueza* —la *Fenicia*—, del *poder militar* —la *Espartana*—, de la *inmortalidad material* —la *Egipcia*— la *de Atenas y la cultura helénica* por ella engendrada, que dominó e informó a la misma Roma, se organiza como una encarnación de los valores trascendentes supremos y eternos del hombre: la *verdad*, la *bondad*, y la *belleza* que, en última instancia, son la *Verdad*, la *Bondad* y la *Belleza* divinas.

Desde luego que esa cultura no vió ni trasuntó siempre ni mucho menos en todo su alcance tales valores, sobre todo en su significación eterna, ya que los disminuyó y los temporalizó por demás y no los condujo hasta su total desenvolvimiento, principalmente en el orden moral y religioso, y que incluso llegó a las veces a claudicar de ellos en no pocas aplicaciones concretas.

Pero el mérito de Grecia y de Roma consiste en haber esclarecido el verdadero ser y actividad del hombre y en haberlos centrado en los bienes o valores capaces de realizar con justeza la verdadera cultura, y de este modo de haber encauzado el espíritu humano para siempre por el único sendero capaz de llevarlo a cabo *sine fine*; y en haber legado a la humanidad en los principios fundamentales de realización de la misma, el correctivo de sus propios yerros o limitaciones. Fuera de que en su realización, Grecia y Roma dieron con formas concretas tan acabadas —las de su lenguaje y las de su arte arquitectónico y estatuario y las de sus instituciones jurídicas, sobre todo— que esa cultura ha pasado a la historia como el paradigma acabado de toda cultura o, lo que es lo mismo, como la *cultura clásica*.

8.- Al Cristianismo estaba reservado la conservación, purificación y desarrollo de esa cultura, en su esencia sobre todo, bien que también en sus formas exteriores que el adoptó e hizo suyas —su *lengua*, su *arte* y su *derecho*, principalmente—.

Con la *gracia sanante* el Cristianismo purificó la inteligencia y le hizo así accesible su propio objeto: la verdad y fortificó la voluntad para el cumplimiento de la ley natural y realización del *bien honesto o moral*, con lo cual consolidó al espíritu humano para una más segura y vigorosa realización de la cultura; mientras con la *gracia santificante* infundía en el hombre una vida sobrenatural, que, con el acabamiento divino del hombre, ensanchaba infinitamente el ámbito de su perfeccionamiento. La cultura greco romana era así *salvada* —incluso lo fue en la realidad física de sus realizaciones, máxime de los manuscritos y también, en parte, de sus indicaciones y monumentos— en su auténtico valor, *purificada* de sus claudicaciones, *fortalecida y desarrollada*, al par que era *acabada divinamente* con la implantación en el hombre de posibilidades de realización de valores divinos, como la de su ciencia teológica, la de su perfeccionamiento por las virtudes y dones sobrenaturales, la de los sacramentos y sus Ritos, la de su Arte y Derecho Cristiano y Canónico.

La cultura greco romana era así tamizada, fortalecida y ampliamente ensanchada, a la par que subsumida bajo la cultura cristiana y convertida así en el ideal de toda cultura, en la llamada *cultura clásica* o simplemente *cultura latina*.

Dentro de esa cultura latino-cristiana pueden cambiar las formas de sus realizaciones de acuerdo a los cambios de épocas, regiones y pueblos y de los mismos autores que la llevan a cabo; puede incluso y por eso, cambiar de *estilo* en lo que hace a sus formas exteriores y aun interiores o modos de pensar y obrar, pero lo que permanece incólume a través de sus vicisitudes es su esencia, que se constituye por una concepción cabal del hombre y de su vida y de sus valores o bienes trascendentes que lo perfeccionan, ajustados a la Verdad natural de la inteligencia y sobrenatural de la fe.

De aquí que esta *cultura latino-cristiana*, que ha informado y constituido a Europa y a América no sea una cultura de formas intocables; al contrario, precisamente porque se funda en una esencia específica, verdadera e inagotable de la cultura —*en sí misma invariable*— como una única esencia en indefinidos individuos, puede realizarse de múltiples maneras o estilos de acuerdo con los modos propios de ser, pensar y obrar —dentro del ser y pensar y obrar específico inmutable— que asume el hombre a través del tiempo y del lugar y a través del genio creador de sus actores: los Apóstoles y Santos, los Filósofos y Pensadores, los Juristas y Organizadores, los Artistas y Técnicos, etc.

Si la *cultura latino-cristiana* ha encontrado una magnífica encarnación en las *formas clásicas greco-romanas*, no se ha agotado empero en ellas, y puede expresarse *sine fine* en nuevas formas más o menos perfectas, de acuerdo con la

evolución del temple histórico de cada edad y lugar y de acuerdo con los nuevos métodos técnicos y el valor creador de sus gestores que la forjan idealmente y la trasuntan en la realidad.

Por la misma razón, todas las realizaciones unilaterales de auténticos valores de las demás culturas, anteriores, contemporáneas y posteriores a ellas, así como las posibilidades de nuevas formas aportadas por las técnicas modernas, son capaces de ser asimiladas por esta cultura latino-cristiana y ser ubicadas en su justo lugar dentro de una renovada encarnación concreta de la cultura, de la que ella es siempre capaz, precisamente porque está en posesión de la perenne e inagotable esencia de la cultura, alimentada por una auténtica y fecunda concepción del hombre y de su vida y de sus bienes o valores trascendentes, cuya posesión lo perfeccionan.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires

## NOTAS Y COMENTARIOS

### ACERCA DE UN PANORAMA \*

1—Es un fenómeno típico de nuestra época el que la cultura se haya extendido hasta el punto de resultar inabarcable por un sólo hombre. Ni aun por una enciclopedia. Los últimos hombres universales de quienes podemos verdaderamente afirmar que lo fueron, se hallan ubicados en el Renacimiento. Y las enciclopedias, en cuanto sumas del saber, nacieron muertas.

En los últimos tiempos se ha intentado remediar esta carencia de universalidad con el recurso heroico de los “panoramas”. La inmediata referencia visual que comportan éstos me ha hecho ceder a la irresistible tentación del paralelo. Porque un panorama tiene grandes ventajas y grandes inconvenientes, quizás más inconvenientes que ventajas. Al aspecto favorable de la visión de conjunto, se oponen por lo menos tres fallas inevitables: la falta de diferenciación, la falta de profundidad, la falta de claridad.

El “panorama” de Raymond Bayer parte de tres presupuestos: primero, darnos un enfoque global; segundo, de las tendencias actuales; tercero, de la estética. Sin especificarnos, claro está, qué entiende por global, ni qué entiende por actual, ni qué entiende por estética. Y los tres conceptos son susceptibles de larga discusión.

El libro se organiza en una presentación geográfica de los autores relacionados con la Estética en los distintos países, según una división continental: Europa, Asia y América; precedidas de una breve Introducción en la que el autor aclara su intención de abandonar al lector el juicio final sobre quiénes son estetas y quiénes no.

2—La geografía política es probablemente el único campo del saber en que se justifica la división del mundo por países. Más allá, este tipo de división es siempre objetable; con mucho mayor motivo en el terreno de las disciplinas de tipo cultural o filosófico. ¿Se puede constreñir a los límites políticos de un país una corriente artística cualquiera o una tendencia estética? Creo que la respuesta inmediata e inapelable es: no. Por otro lado resulta imposible toda ordenación jerárquica en importancia de los distintos autores si se los mira encerrados en los confines estrechos del territorio en que viven. El espíritu no puede meterse en jaula, aunque ésta tenga el perímetro de una nación.

3—Para hablar de lo “actual” se pueden adoptar numerosos y opuestos criterios: genético, de existencia, de vigencia. Y cada uno puede, a su vez, subdividirse en muchos otros. ¿Son actuales los autores que viven en el año 1962? ¿Son actuales los autores cuya obra perdura en el siglo XX?

---

\* RAYMOND BAYER, *Orientaciones actuales de la estética*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1961.

¿O aquellos cuya influencia se deja sentir aún? ¿O que detentan la paternidad inmediata de tendencias todavía en desarrollo? Podríamos seguir con las preguntas; pero en todos los casos de clasificación que podamos concebir debe primar la unidad de criterio, so pena de resbalar a confusiones nada agradables. No hay razón alguna que justifique el remontarse en algunos casos hasta dos o tres generaciones anteriores, y en otros ceñirse a lo estrictamente "actual". Si se acepta el criterio de conciencia histórica, todos lo tienen. No podemos permitir el que los hombres de orígenes intelectuales humildes sean considerados "hijos de nadie". A menos que en el espíritu imponamos la generación espontánea.

4— Hay dos formas igualmente legítimas de exponer a un autor: con brevedad o detenidamente. Siempre que se cumpla ciertos requisitos fundamentales. Ante todo, claridad. No veo por qué han de ser sinónimos concisión y confusión. Si digo que los pleremas son pleremantemas que no requieren intervenir en reacciones heterosintagmáticas, estoy expresándome correctamente, pero debo explicarme. Y una explicación, o es completa, o no es explicación. Por otro lado, debo tener presente a quién me dirijo. Y las exposiciones de Bayer realmente no puedo imaginar a quién van enfiladas. Porque para un lego resultan logogrifos, y para quien conoce la materia son incurablemente pobres. Y en esto, como en muchas otras cosas, no puedo imaginarme una "tercera posición". Soy el primero en admitir que hay autores que no se dejan comprimir en el potro de una media página expositiva. Preferible no esforzarse por explicar nada. Siempre resulta más honesto decir: "no podemos", que decir: "ésto es", cuando no es en absoluto.

5— La estética se parece a esos países en que se propugna la inmigración abierta. Hay gente que quiere hacer entrar en ella toda especie de personajes: escritores, artistas, críticos de arte, psicólogos, antropólogos, científicos y filósofos. Me parece que esto equivale a confundir la entrada de la comedia con la comedia de la entrada. Amplitud de criterio no puede significar nunca falta de criterio. Y "posición abierta" está a infinita distancia de "falta de posición". Creo que el ponerse ante la Estética en la actitud de "veamos qué cosa es esto" y tomarla como un nescio quid que todo el se atreva puede manosear a gusto, es ignorarla en toda su extensión.

Aun cuando respecto de muchas cuestiones la Estética esté todavía en pañales, ello no obsta para que sepamos lo que no es estética. ¿Entra la crítica de arte en el campo de la estética? En el mismo sentido en que podría entrar la teoría literaria. El crítico en cuanto crítico está fuera del dominio estético. Afirmar lo contrario equivale a caer en la vieja confusión entre *objectum formale* y *objectum materiale*. Los valores estéticos se superponen en parte a los valores artísticos, pero no coinciden con ellos. Y aun cuando la consideración de la belleza, valor fundamental de la estética, puede abarcar un campo inmenso, se sitúa formalmente fuera del terreno de lo artístico. Inclusive fuera del dominio de la filosofía del arte. Y por consiguiente, jamás será lícito, y con el pretexto de "una posición amplia", admitir la entrada, en un libro que se presenta como de Estética, *ex omni genere piscium*.

6— Circunscribir el reino de lo estético no es fácil. Pero creo que cualquier clasificación que se quiera hacer en él, puede, salvando las deficiencias de todo esquematismo, establecerse a lo largo de dos vectores: el de lo filosófico-empírico y el de lo objetivo-subjetivo. Lo que nos lleva a estas cuatro divisiones:

- 1) filosófico-objetivo: el objetivismo estético.
- 2) filosófico-subjetivo: el subjetivismo estético.
- 3) empírico-subjetivo: la estética psicológica.
- 4) empírico-objetivo: la estética objetiva.

Es claro que estas cuatro direcciones no pueden darse apodícticamente como formas exclusivas o contrapuestas. En cada corriente estética hay mezcladas cierta dosis de filosofía y cierta dosis de empirismo. La teoría que lograra equilibrar las tensiones entre estos cuatro puntos podría aspirar al título de "La Estética". Pero lo malo del asunto es que la cosa no termina ahí. En primer lugar, la polaridad sujeto-objeto es mucho más que una simple contraposición lógica. Es una relación real en la que cada uno de los extremos reacciona sobre el otro, y es imposible tratarlos independientemente uno del otro. La obra de arte, por ejemplo, no es jamás independiente del artista, así como tampoco del contemplador. Y ¿qué sentido tiene el paisaje sin nadie para quien lo sea? O por lo menos sin esa relación, que podríamos llamar "intencional" respecto del sujeto que pueda contemplarlo.

7— Por otro lado, los valores estéticos tienen una doble faz, ontológica y psicológica. La subjetividad de los valores es algo tan mítico como aquello de "el mundo creado y aniquilado por mi mirada". En el terreno de lo estético, este problema de los valores se plantea mediante el dogma de la "relatividad de los valores". ¿Relativos de quién son, si son relativos? Próxima parada, el subjetivismo. Según; porque el asunto es distinguible (*quod potest distingui potest negari*). Esta cuestión de relaciones podría establecerse en términos muy parecidos a los de la distinción entre concepto objetivo y concepto formal. Lo que vale, vale para alguien. Perfecto; el concepto también es concepto para alguien. Pero son yunta; hay dos valores: la concepción de valor y el objeto valioso (o lo valioso en el objeto). Y este valor objetivó, si bien en relación con el sujeto, es independiente de él. Vale porque es, y el sujeto sólo registra este valor ontológico, concibiendo el valor por captación del mismo (emocional, intelectual o de otro tipo cualquiera, no nos interesa). A esta imagen de valor, o si se quiere, a esta valoración del valor, podemos asignarle tuta conscientia el carácter de subjetiva. Y podemos hasta desarrollar una "psicología de los valores" (cosa que en parte hizo ya Spranger). Pero lo en verdad importante, es que los valores estéticos no dependen nunca totalmente de la pura subjetividad del creador o del contemplador. Son relativos sólo relativamente.

8— Claro está que cuando uno habla de valores estéticos piensa de inmediato en la belleza. La estética se concibe por lo común como estudio de la belleza o kalología (San Agustín proponía una *filokalia*). A pesar de que por su nombre sería algo así como "sensística". Lo cierto es que la belleza bien merece el nombre de valor fundamental de la estética. Lo paradójico del asunto es que definirla no resulta nada fácil. Porque, en primer lugar, la significación del término es múltiple. Hay la belleza, las cosas bellas y la vivencia de lo bello. Aunque creo que en todos los casos podemos remontarnos a una raíz común. Cuando la filosofía pone sobre el tapete la cuestión de los trascendentales, lo hace con la expresa suposición de que se identifican



en realidad con el ser. En cuanto cerrados sobre sí mismo, el ser es uno; en cuanto objeto de la inteligencia, es verdadero; como término para la voluntad, es bueno. Pero unidad, verdad y bondad no son simples relaciones lógicas, sino propiedades ontológicas del ser. Y en cuanto tales no constituyen reinos separados. Podríamos decir, un poco paradójicamente, que en la unidad del ser hay una bondad inteligible, que precisamente por ello no cae bajo la mirada quirúrgica del raciocinio, sino que se manifiesta a la visión inmediata del alma como esplendidez intuita. Creo que es éste el tronco común de que se desgajan las expresiones "splendor veri" y "splendor boni" aplicadas a la belleza. Es fácil ver también desde este ángulo el sentido de la "armonía" y la "unidad en la variedad" que se le asignan. Cabría entonces afirmar que la belleza metafísica es un trascendental, aunque con más propiedad se la puede definir como un trascendental de segundo orden, o como el juego intuitivo de los trascendentales.

9—Entre la belleza y el hombre están las cosas bellas. Heideggerianamente nos podríamos preguntar qué es la belleza de las cosas bellas; y nos remontaríamos a la edad del cro-magnon para encontrar el sentido originario de la belleza de las cosas. La tentación es realmente de esas que sólo se vencen con oración y ayuno. Y en realidad no es necesario ir tan lejos. Las cosas son bellas por lo que son. Pero también por lo que nos dicen. Al realizarse en los seres concretos, la belleza trascendental sufre un desdoblamiento que la relativiza en parte: las cosas son bellas, pero lo son fundamentalmente para nosotros. Lo bello objetivo está en relación estrecha con lo bello subjetivo. Entre la vivencia psicológica y el proceso real se establece una interdependencia que, aun cuando no signifique que todo se subordine al yo, condiciona lo estético a la valoración individual. Pero siempre y por sobre todo son distinguibles.

Hay ciertos cánones permanentemente válidos y valiosos, aunque no todo lo bello tenga que medirse con la "sección áurea". Por otro lado, lo subjetivo no podrá jamás tomarse como norma absoluta. El gusto estético es a veces justo y acertado, pero también erróneo y estragado.

10—La vivencia de lo bello es un fenómeno de totalidad, una estructura. Podría definirse como una reacción personal teñida de sentimiento. Esta sentimentalidad nada tiene que ver con el romanticismo, y es el núcleo de la experiencia estética: *pulchra sunt quae visa placent*. Es difícil presentar los componentes lógicos de esta unidad sin caer en un artificial desmembramiento; todos ellos están no sólo superpuestos, sino incluidos, integrados unos con otros. Con esta salvedad podemos representarnos el proceso en tres planos: el de la percepción, el del sentimiento y el de la razón. No hay explicación posible de lo estético a partir de los meros datos de sensación. La integración de estos datos, la vivencia del tiempo, la estructuración del espacio, son producto íntegramente de la obra interior de quien los percibe. Obra en la que no interviene la razón discursiva como tal. La actividad del entendimiento está toda ella impregnada de sentimiento y de una especie de activa estaticidad. Lo especulativo se convierte en intuitivo. La nota dominante del estado total es la de polaridad placer-desplacer. El "estado estético" se bifurca en dos actitudes divergentes: la del creador y la del contemplador.

11—Toda la estética se integra en la triple relación de lo bello, las cosas y la vivencia. Que podríamos sintetizar así:

	Enfoque filosófico		Enfoque empírico	
Belleza	Idealismo estético	Filosofía del arte		
Cosas bellas	Objetivismo estético		Estética objetiva	} Estética empírica
Vivencia de lo bello	Subjetivismo estético		Estética psicológica	

### ESTETICA

Toda tendencia estética tiende a ordenarse en sistema, y todo autor puede ser ubicado en orden jerárquico. Lo contrario es admitir, implícitamente, que no existe valoración posible, o que toda valoración es arbitraria; y ambos casos son aberrantes.

Aunque con todas las dificultades que pueden surgir de las cuestiones sin resolver que tiene entre manos, la Estética no puede tomarse como juego de diletantes. Y mucho menos como ocupación de un conjunto de hombres que no tienen otra cosa que hacer más que hablar de cualquier cosa. Como en toda ciencia, lo que se encuadra en ella **ES** estética, lo que está fuera **NO ES** estética. Y no hay término medio posible.

OMAR ARGERAMI

La Plata

## BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

\* La orientación actual de la ciencia —y especialmente de la física— exige una explicación que trasciende la posibilidad de los mismos físicos. Esto pudiera parecer paradójal, pero será claro para quien se haya ocupado con alguna detención en el tema. La tarea del físico lo ha llevado a penetrar tan en la intimidad de la *physis* que no puede menos que encontrarse un tanto perdido sin la colaboración del filósofo en la *interpretación* del alcance de su quehacer, urgiendo entonces la tarea de complementación entre ambos si se quiere salvar ahora aquello que Maritain denominó acertadamente “un error trágico”. De aquí que sea bienvenida esta “colaboración” del P. Selvaggi<sup>1</sup>, ya conocido en este nuevo campo que exige —exigencia a la cual él tan bien responde— un conocimiento cabal de física y filosofía. “Para conocer qué es realmente la física actual, no basta con leer lo que dicen de ella los científicos cuando con el ropaje de filósofos reflexionan sobre su ciencia, sino que más bien es necesario ver qué hacen efectivamente cuando actúan como científicos” (p. 23). Acertadísimas palabras que llevarán necesariamente al autor a exponer, en otros tantos capítulos, el contenido del *método científico*, la *teoría de la relatividad*, los fenómenos de *radiactividad y el atomismo de la materia*, la *teoría cinética*, *partículas elementales*, *estructura de la materia y del cosmos*, acabando con tres capítulos dedicados, respectivamente, a las *orientaciones de la técnica*, el *significado filosófico de la física* y el *valor humano de la ciencia*.

Como ve el lector, un panorama completo de la actualidad científica y aun de la tecnología, tema casi irrenunciable cuando se trata del valor humano de los conocimientos científicos, en cuanto estos pasan de un *saber* para convertirse en un *hacer*, con todas sus implicaciones morales.

La exposición científica es adecuada al público intentado: el lector culto que no dominando el terreno desea, no obstante, un panorama de esa ciencia que se le aparece a cada paso como la explicación del cosmos todo. Sin aparato matemático y renunciando a sabiendas a ese rigorismo propio de la física, Selvaggi es capaz de informar concienzudamente al lector del contenido y alcance de esos modernos descubrimientos y teorías.

Pero sin duda alguna, lo que da valor propio a la obra es la interpretación que hace su autor de aquellos descubrimientos y teorías, señalando no sólo el alcance científico que tienen sino también explicando lo que se sitúa más allá de la cosmología científica, esto es, la parte que compete a la filosofía de la naturaleza, al menos en algunos ejemplos concretos. Así, el lector sabrá claramente qué quieren decir los físicos en su lenguaje peculiar; pero también

---

<sup>1</sup> F. SELVAGGI, *Orientaciones actuales de la física*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1961.

se hará cargo del exceso que comportan muchas de aquellas afirmaciones cuando se las pretende extender más allá de las fronteras que metodológicamente se debe autodelinear la ciencia. En un terreno donde tanto y tan mal se repite, esta obra de Selvaggi resplandece no sólo por contraste sino, especialmente, por méritos intrínsecos, por lo cual la consideramos una de las más importantes que hayamos leído en estos últimos años dentro de su esfera propia. Calurosamente la recomendamos, especialmente al no erudito. El especialista hallará seguramente tema de controversia en ciertas afirmaciones del autor, especialmente en su c. XI: "El significado filosófico de la física", excelente como visión final de conjunto, pero discutible si se profundiza la posición de Selvaggi en la relación ciencia-filosofía de la naturaleza y en la no muy clara justificación de esta última.

La traducción merece un parrafillo aparte. Se ve claro que el traductor no domina el tema —lo cual es defecto común, pues tal como se acostumbra remunerar las traducciones, no hay especialista que a ello se dedique, como no sea por escrúpulo "apostólico"—pero que además se ha descuidado un tanto. Así, no sólo se lee "gramo-átomo" (por "átomo-gramo"), "ázoe" (anticuada versión de nitrógeno), "alcalino-terrosos" (por "alcalino-térreos"), "espastos" (por "espatos"), "transuránicos" (por "transuránidos") y alógenos (repetidamente por "halógenos"), sino que, arrostrando ibéricas iras, aparecen *Benedetto* Pereira y *Francesco* Toledo; una "energía de legame" o una "e" donde corresponde "y". Además, las "N. del T." pudieron haberse suprimido sin detrimento, mientras que la de p. 142 es errónea.

\* "El presente libro ha surgido de la convicción que no es posible una verdadera comprensión de la física contemporánea y de sus implicaciones filosóficas sin darse cabal cuenta, primero, del sentido y la extensión en que difieren los modernos conceptos de los conceptos clásicos de la física". Estas palabras de la *Introducción* motivarán la estructuración *física* de esta obra de Capek<sup>2</sup>; mientras que lograr un conocimiento objetivo "de la realidad física cuya estructuración existe independientemente de nuestras preferencias e idiosincrasias" será el "motivo que inspire la esperanza expresada en esta obra, que la física irá más allá de su actual estadio fenomenístico y su actual concentración en la metodología, hacia la busca de nuevas vías de comprensión, hacia una nueva y más comprehensiva visión de la realidad, entendiendo que la palabra "visión" no retendrá ciertamente en este caso, su original sentido gráfico".

Consecuentemente dividirá Capek en dos partes su obra. En la primera, "La imagen clásica del mundo físico", será su cometido exponer con gran cuidado, los conceptos clásicos de espacio, tiempo y materia en la física precuántica. Primer paso imprescindible y delicado para poder luego, en la segunda parte, desarrollar "La desintegración de la estructura clásica y el significado de los nuevos conceptos", esto es, señalar el fracaso de la imagen newtoniana del cosmos y el reemplazo de las viejas nociones por las nuevas que tienden a modificarlas profundamente, según los postulados de las teorías relativista y cuántica.

Y si bien esta somera descripción de contenido pueda hacer creer se trata de "una obra más" sobre el tema, nada queda de esto una vez que se toma contacto con el autor. Es que Capek no sólo sabe el desarrollo de las físicas

<sup>2</sup> M. CAPEK, *The philosophical impact of contemporary physics*, D. Van Nostrand, New York, 1961.

moderna y contemporánea sino que además ha meditado seriamente sobre el contenido conceptual de leyes y teorías, su origen y evolución: ha sabido captar el "background" subyacente a la pura fisicidad de los conceptos. Pero todavía ha hecho más aún. Conocedor de la filosofía moderna coetánea de la física se preocupa fuertemente por *interpretar* resultados y conceptos que trascienden —indudablemente— la intención de sus propios autores. Capek no sólo hace historia de la física y la explica a la luz de los físicos sino que su objetivo —claramente visible en su obra— es principalmente hacer lo que, con un lenguaje impropio pero actual, denominaríamos filosofía de la física; o, más ortodoxamente, implicaciones cosmológicas de la física.

Y aunque no estemos de acuerdo con sus soluciones, pues Capek adopta una posición muy bergosoniana que merecería nuestra crítica por menudo, es indudable que su obra es un modelo de exposición y esfuerzo interpretativo no común, a pesar de la proliferación de trabajos análogos.

Una confrontación se impone ahora entre esta obra y la anteriormente comentada de Selvaggi, puesto que ambas guardan, como es claro, íntima relación. Pero se trata de una relación más bien de complementación, tanto en la faz científica como en la filosófica. Efectivamente, mientras Selvaggi intenta, en el plano científico, explicar al lector, ignaro, qué se sabe ahora del cosmos científico, Capek presupone una cierta información previa general, acentuando el lado epistemológico de las ideas científicas, tanto clásicas como actuales, enfocando su exposición desde *conceptos* (espacio, tiempo, movimiento, materia) y haciendo hincapié en sus transformaciones. Encarada la confrontación desde la interpretación filosófica, resaltan inmediatamente las diferencias entre las soluciones tipo bergoniano de Capek frente a las escolásticas de Selvaggi, con evidentes ventajas para este último, tanto por la claridad cuanto —más importante aún— por el valor intrínseco de las soluciones.

\* Aparece esta breve *Cosmología* de van Hagens<sup>3</sup> como t. IV de "Institutiones Philosophiae cura et studio quorundam Professorum Pontificii Athenaei Salesiani". El tratamiento responde a un patrón clásico. Distinguiendo sucintamente entre ciencias y filosofía de la materia, en cuanto las primeras "tantum inquirunt in causis vel rationes proximas", mientras que la segunda lo hace "circa ultiman et profundam rationem", donde "haec differentia primarie consistit in ipsa diversa positione problematum et in consequenti diversitate methodica in eorundem solutione", pasa inmediatamente a tratar de la *cantidad* (el continuo; movimiento; tiempo; 33pp. en total); la *cualidad* (valor objetivo, medición; alteración; las leyes físicas; 40 pp.); la *substancia corpórea* (su distinción de los accidentes; mutaciones; unicidad de las formas; 45 pp.) y el *universo corpóreo* (p. de individuación, impenetrabilidad; locación; espacio; 50 pp.).

La exposición —tomista— es en general clara dentro de su extremada brevedad, con todos los inconvenientes que esto supone: así, es insuficiente la distinción entre ciencias y filosofía de la naturaleza —si bien no es dominio de la cosmología, ya que lo enuncia no le queda al autor sino haberse extendido un tanto en ella—, o el análisis del motus y del tiempo; también es objetable el uso demasiado prematuro del principio de potencia-actualidad para demostrar el origen de las formas accidentales. Con respecto a las mutaciones substanciales, que parece ahora piedra de escándalo del hilemorfismo, es indu-

<sup>3</sup> B. VAN HAGENS, *Cosmologia*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1961.

dable la preocupación del autor por darle sabor científico a los argumentos: formación de cristales y moléculas, descomposición de átomos y procesos nucleares; los cuales, si bien comportan un laudable esfuerzo por modernizar la cosmología aristotélico-tomista, han menester, en primer lugar, de mayor explicación que la ofrecida y, en segundo término, no pueden utilizarse como únicos argumentos so pena de comprometer bastante a la cosmología con lo que científicamente se sabe *hasta ahora* de la estructura de la materia. Además, en este capítulo se imponía extenderse sobre el origen de las formas, mientras que v. Hagens lo hace en un *corolario* que deja mucho que desear.

Podríamos continuar exponiendo *preferencias*, que el lector perito deducirá según el temario expuesto más arriba y del hecho de estar este volumen precedido por otros de crítica del conocimiento y de ontología, respectivamente. Desde el punto de vista positivo ahora, la obra puede servir de útil complemento a las clases del profesor que acepte su estructura; y pensamos que ese es su carácter: de “apuntes” que ayuden al alumno que ha escuchado y discutido con el maestro, a repasar lo aprendido. Tal ha de ser, estamos convencidos de la intención del autor.

\* Margenau es, sin duda, un agudo pensador en el amplio campo de la “filosofía de las ciencias”, y sus trabajos, si no numerosos, son, sí, importantes y como tales, esperados. En esta su última obra <sup>4</sup> se propone, con *amplitud de miras*, “transmitir el espíritu y no tanto los detalles substanciales, de la moderna física teórica” (Prefacio). Y ciertamente que el atento lector logrará penetrar, a través de estas páginas, en la intrincada estructura de aquella floreciente ciencia: en los ocho capítulos del libro hallará, clara y originalmente expuestos, desde una introducción metodológica (c. I: el método científico; significado científico de existencia; papel de la intuición), hasta las discutibles opiniones de Margenau con relación a ciencia, ética y religión; pasando por observaciones atinadas sobre “la ciencia y los hechos humanos” (c. II: gloria e impotencia de los hechos; filosofías actuales y sus raíces científicas), “la luz interna de la razón” (c. III: la naturaleza tentativa de los postulados; lógica del razonamiento científico; la nueva fe de la ciencia), “estética y relatividad” (c. IV: idea de invariancia; idea de relatividad; sistemas inerciales), “decadencia del materialismo” (c. V: sublimación y desaparición del éter material; partículas elementales); “desaparición de los modelos concretos” (c. VI: donde propone la voz *onta* para designar las partículas elementales; singular: *on*); incursionando luego en los dominios de “realidad, determinismo y libertad humana” (c. VII), para acabar con el c. VIII, en las reflexiones ya citadas.

La exposición científica es como de quien procede: de primera agua. Las reflexiones críticas, internas a la ciencia, son de gran autoridad y el lector tiene mucho que ganar en su lectura. Cuanto a las incursiones filosóficas, las que denominaríamos genuinamente filosóficas, ya es otro cantar. No negamos, antes bien afirmamos, la buena voluntad de Margenau, pero es claro que falta en él un conocimiento de la filosofía de la naturaleza y aun de la metafísica tomistas, a fin de no malinterpretar ciertas soluciones antiguas pero no anticuadas y por ello mismo *interpretables* a la luz de los amplios conocimientos científicos actuales. Ejemplos: el problema del vacío —que relaciona Margenau con el del éter—, de la causalidad, de la libertad —a la cual sólo considera in actu exercito—, de la religión —muy pobre—, etc. Sin embargo de esto, puede tener la seguridad

<sup>4</sup> H. MARGENAU, *Open vistas*, Yale University Press, New Haven, 1961

el lector de no quedar defraudado en cuanto a lo que específicamente constituye la competencia del autor.

\* Es esta una importante recopilación de trabajos del célebre físico Niels Bohr, premio Nobel de Física (1922), recientemente fallecido y uno de los padres de la física cuántica e inspirador del “Kopenhagener Geist”<sup>5</sup>. La “raccolta” (no del mismo Bohr, pero por él autorizada) comprende 22 trabajos que abarcan la labor entre 1913 y 1957, repitiendo algunos ya recogidos en otros volúmenes (p.ej en *Atomtheorie u. Naturbeschreibung* y en *Atomic Physics and human Knowledge*, este último comentado ya, SAPIENTIA, 1959, XIV, 297). Los primeros doce cc. constituyen la parte más técnica del volumen a la vez que la mayor; precisamente se trata de los trabajos de investigación que publicara Bohr entre 1913 y 1924 en revistas especializadas. Aquí el lector físico se hallará llevado paso a paso a través de las soluciones de Bohr con respecto a la estructura del átomo tal como las han ido definiendo los estudios espectroscópicos. Todavía en el c. V podrá ver propuestos los famosos “postulados de Bohr” con relación a la cuantificación del átomo.

Los cc. que siguen (desde el 13 hasta el 16) intentan corregir, según las líneas mecánico-ondulatorias que entonces (1925) van surgiendo, las primeras ideas de la mecánica cuántica. Sección que, junto a ser menos técnica que la anterior, pretende ser más comprehensiva en cuanto al alcance explicativo de la nueva física. Los últimos seis cc. están también incluidos en *Atomic physics and human knowledge* y, por consiguiente, remitimos al lector a nuestro comentario supra citado: se trata de discursos o conferencias de carácter general, algunos con la suma de pecados que supone el excursus de un científico que, sin preparación adecuada, se propone el problema epistemológico de la ciencia actual. Parte esta final que no quita nada a la importancia de las dos primeras.

\* “Si la filosofía, y sobre todo la filosofía de la existencia, no tiene ningún sentido que proponer para las variedades del fenómeno técnico, entonces la técnica corre el riesgo de aparecer como portadora de su propia filosofía”. Urgido por este aterrador espectro —piense el lector qué ocurriría en tal caso— se enfrenta Ducassé<sup>6</sup> con el problema del sentido de la técnica, convencido que es tarea del filósofo resolver ciertos aspectos de ella: “La técnica pura jamás puede responder a los problemas planteados por la técnica en tanto que ellos exigen la comprensión de un sentido” (p. 113); porque “tanto como la ciencia, la técnica carece de relación válida o, si se quiere, adecuada con el problema del sentido, es decir, del hombre” (p. 47). “El técnico, cuando nos enseña, sólo enseña su método de construcción de un porvenir” (p. 138) y de un porvenir retaceado, de un porvenir sólo técnicamente, científicamente edificado, con todo el sentido peyorativo que carga desde una concepción teológica —y aun simplemente filosófica— de la vida. Por ello, “para permitir la existencia de alguna libre reflexión del filósofo, y no para consagrar una servidumbre de la filosofía, hemos querido, partiendo de casos singulares, transformar el obstáculo que representa ‘la técnica’ en instrumento de investigación” (p. 2). Y así *técnica y filosofía, técnicas y filósofos, convergencias y conflictos, aplicaciones e implicaciones*, constituyendo otros tantos capítulos de la obra, van conformando ese panorama que busca el autor a fin de “orientar las reflexiones del lector hacia un nuevo tipo de investigaciones sobre las relaciones entre la técnica y la filosofía” (p. 19).

<sup>5</sup> N. BOHR, *Teoria dell' atomo e conoscenza umana*, Ed. Boringhieri, Torino, 1961.

<sup>6</sup> P. DUCASSE, *Las técnicas y el filósofo*, Fabril Editora, Buenos Aires, 1962.

Así, con amplio conocimiento de causa —no falto de erudición— ciertamente orienta más que resuelve Ducassé acerca de las relaciones entre filosofía y técnica. Porque no obstante lo insinuante y agradable de su estilo, que va continuamente abriendo perspectivas y señalando problemas actuales y bosquejando futuros, el autor se ha limitado casi exclusivamente a este aspecto crítico-expositivo y pre-resolutivo de su temática. Aceptado que esa ha sido su intención y dejando de lado críticas de detalle, se trata indudablemente de una obra que merece atención en un campo muy reciente y, por consiguiente, muy inexplorado.

\* Breve pero claro es este pequeño libro de Huant<sup>7</sup> que bien descaminaría al lector por sólo su título. Es indudable que se habla aquí de un pecado contra la carne, pero en un sentido especial, que precisamente aclara el subtítulo. "La intervención biológica del hombre sobre el hombre presenta un problema capital, tanto para el porvenir del individuo como para el de la especie" (p. 9). Y el lector podrá recordar al caso nuestro comentario a una obra análoga de Rostand (Cf. SAPIENTIA, 1960, V, 124) donde éste, con indudable autoridad de biólogo, exponía un tema tan interesante como alarmante. De las varias posibilidades experimentales, Huant se restringe aquí casi exclusivamente a la intervención técnica en los estadios concepcionales, a la experimentación embriológica. Sin desdeñar, antes bien, exponiendo claramente lo que la ciencia biológica puede y prevé poder hacer más o menos próximamente con el hombre, nuestro autor va dando paralelamente la voz de alerta frente a lo que puede degenerar, a poco que triunfe una visión materialista no siempre consciente de parte del científico, en un abuso inconsiderado. Es notable que la obra fuera escrita y expuesta en su mayor parte (en los "Entretiens de Bayonne" de 1960) antes de las notorias experiencias del Dr. Petrucci en Bologna, tal cual lo destaca Huant en una breve nota al fin del volumen. A las críticas aparecidas a posteriori merece agregarse ésta, con todo el peso que supone el establecimiento de la doctrina correcta previa al hecho delictuoso.

\* El Instituto de Filosofía de la Ciencia, de la Universidad de St. John, continúa en plena actividad, como lo demuestran los cursos constantemente programados y, especialmente, la aparición de su Philosophical Series, cuyo N° 3 está dedicado a la *filosofía de la biología*<sup>8</sup>. En breve pero atinado prólogo, V. E. Smith no sólo informa sobre la génesis del volumen sino que hace precisas observaciones sobre la peculiar posición de la biología en el esquema del saber científico. El trabajo que sigue, "Evolution of method in biology", de L. P. Coonen (Jefe del Dto. de Biología, Universidad de Detroit) es eminentemente histórico, pasando el autor revista al cambiante panorama de la biología, desde la más remota antigüedad hasta nuestros días. A continuación, en un importante y extenso artículo, el P. R. J. Nogar, O. P. (Albertus Magnus Lyceum, River Forest) analiza cuidadosamente el contenido científico y filosófico de la doctrina evolucionista, tomando motivo especialmente de los trabajos publicados en ocasión de la celebración programada por la Universidad de Chicago, que nuestros lectores ya conocen (cf. *Evolution after Darwin*, SAPIENTIA, 1961, XVI, 199 y 1962, XVII, 145 y 218). ¿Es un hecho la evo-

<sup>7</sup> E. HUANT, *Le péché contre la chair*, Etude des problèmes scientifiques et humaines de l'intervention biologique del homme sur l'homme, Beauchesne, París, 1961.

<sup>8</sup> V. E. SMITH (curador), *Philosophy of biology*, St. John's University Studies, Philosophical Series n° 3, 1962.



lución? ¿Qué hay de la biopoesis? ¿Y del origen y evolución del hombre? ¿Cómo integrar estas observaciones en una coherente filosofía natural? Y la lectura del trabajo hace se sienta la necesidad de urgir al P. Nogar la terminación de su prometida *Fossils, genes and philosophy*.

Un breve trabajo de D. M. Lilly (profesor de Biología, St. John's University) trata de algunos "Borderland problems between biology and philosophy"; sin embargo, el autor ha dado claramente un paso allende las fronteras para internarse en la ciencia. El volumen tiene un digno cierre con las sugestivas observaciones de Charles de Konick acerca de la dificultad que entraña el concepto de *vida*: "Is the word life meaninful".

\* Para quienes conocíamos bien de cerca las actividades del Prof. Partington, constituía motivo de espectante alegría saber que estaba elaborando una historia de la química de largo aliento. En el terreno científico, junto a conocidos textos suyos (de química general, termodinámica y matemáticas) había culminado su quehacer con un voluminoso "Physical Chemistry. An advanced treatise" en 5 volúmenes plenos de información. Ahora, en el campo histórico, remata sus numerosos trabajos y su difundida "A short history of chemistry" (vertida al español y ampliamente utilizada) con este *Opus magnum*, cuyo primer volumen aparecido tenemos entre manos<sup>9</sup> y con la obra que sobre Higgins comentamos seguidamente. La obra, una vez terminada, constará de 4 vol., habiendo aparecido, por razones de conveniencia, el t. II, que abarca el período comprendido aproximadamente entre los años 1500 a 1700.

La importancia de este período reside precisamente en que surge en él ya claramente la química como *ciencia* que busca a tientas primero, más decididamente después, superar tanto su origen alquímico como independizarse de un conjunto de otros conocimientos físicos en los cuales estaba absorbida.

En este *umbral* se impone entonces comenzar señalando los preludios empírico (c. I) y tecnológico (c. II) que preceden al establecimiento de la ciencia química. Efectivamente, las noticias de Leonardo, Cardano y Porta, y las aplicaciones de Biringuccio, Agrícola, Císalpino, etc., así como los diversos "tratados herméticos", libros de recetas, libros sobre la destilación, y las aplicaciones farmacéuticas y los tratados de pedrería (como el *Gemmarum et Lapidum Historia* de Boethius de Boodt, p. ej.) constituyen el andamiaje sobre el cual será posible construir el futuro sistema de conocimientos químicos. El próximo paso será también práctico: el desarrollo de la iatroquímica, esto es, las aplicaciones puramente empíricas de la química a la medicina, a la curación de determinadas enfermedades. Con Paracelso se inicia más o menos oficialmente esa época en que los médicos-químicos tratan —con gran sacrificio de tiempo, dinero y... pacientes— de ampliar el reducido sí que promisorio campo de la quimioterapia. Aquí aparecen los nombres claves, además de Paracelso, de Basilius Valentinus, van Helmont (el "Philosophus per ignem") y Libavius, entre otros, y a quienes dedica Partington sendos capítulos especiales.

En estas condiciones, encaminada la química, comienzan a surgir los "inventores y teóricos" (c. IX): Drebbel y su notable inventiva (microscopio, telescopio, máquina de hacer llover, submarino, etc.), lo cual no le impidió escribir un *Short Tract on the Nature of the Elements* y señalar, según Boyle, que sólo una parte del aire era adecuada para la respiración; el curioso Dickinson, para quien la presencia de metales en las heces se debía a los alimentos y

<sup>9</sup> J. R. PARTINGTON, *A history of chemistry*, The Macmillan Co., London, St. Martin's Press, New York, vol. II, 1961.

a la incorporación del material de los recipientes de cocción; los numerosos trabajos de Glauber sobre ácidos y sales; el *Ars Vitraria Experimentalis* y el *Laboratorium Chymicum* de Kunckel, hábil químico práctico, muy trabajador pero poco teórico; etc.

Los dos cc. siguientes constituyen una preparación más inmediata a la resurrección que de las ideas atomistas se producirá especialmente por obra de Gassendi y Newton. En efecto, los c. XI ("F. Bacon y algunos contemporáneos") y XII ("Descartes") constituyen una sucinta pero cabal exposición de las ideas que sobre la estructura íntima de la materia tuvieron Bruno, Campanella, van Goorle, Basso, Bacon, Sendivogius, Descartes, Borelli, etc. Una objeción importante se nos ocurre aquí: al tratar de las formas substanciales y la existencia de las formas de los elementos en el compuesto, es claro que Partington no tiene al respecto sino la errónea y disminuida idea más o menos habitual en los historiadores, desconociendo el profundo significado del problema y su solución escolástica. No sabemos qué dirá nuestro autor en su vol. I, al cual refiere al lector acerca del tema en Aristóteles y la Edad Media, pero no creemos que allí las cosas mejoren, vista la ingenuidad con que aquí se despacha el asunto. No pretendemos que Partington conozca a fondo un hilemorfismo siempre muy mal expuesto fuera del escolasticismo, y despreocupadamente mencionado —como no sea para ridiculizarlo— en los ambientes científicos; pero hay derecho a reclamar al menos tanto cuidado sobre él como sobre otras teorías mencionadas. Y la consiguiente prudencia de no sostener que "the difficulty that an element which no longer existed could possess properties and develop activity as postulated for its essential form was not explained by Thomas and has never been explained since" (p. 381), ignorando lo que aparece como tópico en cualquier texto de cosmología escolástica. Todo lo cual señala también a las claras que la resolución del tema exige no sólo saber historia de la química sino también de la filosofía (y en serio).

De aquí en más, los cc. que siguen aceleran la proximidad de la química moderna: Boyle, Hooke, Mayow, el flogisto (2 cc.), Hoffman y Boerhaave encabezan otros tantos cc. que preludian magníficamente la aurora de ese siglo XVIII, que constituirá la eclosión de la química científica, y que será objeto del vol. III.

Todo este vol. II respira la erudita familiaridad de Partington con el tema: junto a la cuidada exposición de los nombres-clave, el dato curioso o el hombre olvidado; junto a la amplitud concedida a un Paracelso, v. Helmont o Boyle, la aportación menor pero importante de Alonso Barba, el jesuita Acosta o Grew (para no citar sino una mínima parte de tantos autores traídos al caso por Partington). Y como siempre —y recordamos el *Advanced Treatise*— la escrupulosidad de las notas y su abundancia, que convierten a esta historia en una segura fuente de información.

Una objeción de carácter general ocurre ahora: nos parece que a la obra le falta algo de trabazón, una articulación más suave entre sus diversos capítulos, una continuidad que no se encuentra, debido justamente al método adoptado por el autor, extremadamente biográfico. Sin embargo de lo cual no podemos sino felicitar al Prof. Partington por esta empresa valientemente acometida y aguardar con expectación la aparición de los futuros volúmenes.

\* De dos partes se compone esta importantísima obra<sup>10</sup>: en la Primera,

<sup>10</sup> T. S. WHEELER - J. R. PARTINGTON *The life and works of William Higgins, Chemist (1763-1825)*, Pergamon Press, London-New York, 1960.

Wheeler y Partington se ocupan de la vida de William Higgins, en breves pero bien documentadas páginas; y en este sentido es notable la *paciencia genealógica* de los autores, quienes han recurrido directamente a los archivos necesarios. Ejemplo lo constituye, entre otros, el haber solicitado a todos los Higgins de la guía de Irlanda y aun por los periódicos, noticias de la posición de la tumba de W. Higgins. En la *Segunda Parte* se estudian los aspectos científicos de Higgins, especialmente a través del análisis de su *A comparative view of the phlogistic and antiphlogistic theories*, obra que revela no sólo la personalidad del autor sino, y para el caso es más importante aún, cuán original fue para la época su pensamiento químico al aplicar su teoría atómica, antes que Dalton, a numerosos problemas químicos. No sólo fue capaz de deducir fórmulas moleculares correctamente (óxidos de N y S, agua, composición del  $\text{SH}_2$ ) sino que además utilizó diagramas que mostaban las ligaduras entre átomos, símbolos para estos (superiores a los de Dalton, pues lo hizo adoptando en general letras iniciales de nombres); se dió cabal cuenta de la ley de las proporciones múltiples y tuvo noción de la relación simple que guardan entre sí el número de partículas en iguales volúmenes de gases puestos en las mismas condiciones. Finalmente, son notables sus ideas acerca de un tópico tan moderno como es el estudio de los mecanismos de reacción.

Tan original es Higgins que existe actualmente una aguda controversia entre lo que Wheeler-Partington denominan "daltonistas" e "higginistas", acerca de la prioridad de atribución de la teoría atómica química (Higgins publicó su trabajo en 1789, habiéndolo escrito ya el año anterior; las primeras notas conocidas de Dalton son de 1801-3 mientras que el primer volumen del *A new system of chemical philosophy* data de 1808). Nuestros autores se pronuncian, cuanto al mérito de haber dado todo su valor a la teoría atómica, a favor de Dalton sin desconocer —toda la obra respira lo contrario— la labor de Higgins. La razón fundamental es que, entre otros matices, para Dalton su teoría era concebida realmente como explicación fructífera de los fenómenos físico-químicos (recuérdense las leyes estequiométricas sobre las cuales se funda) en tanto que Higgins recurrió a ella "sólo como un arma que podía ser utilizada contra la teoría del flogisto".

Y para que el lector pueda hacerse su propia composición de lugar, aparecen a continuación las dos obras de Higgins: *A comparative view...* ya citada, y *Experiments and observations on the atomic theory and electrical phenomena*, reproducidas directamente de las ediciones segunda y primera respectivamente; acertada idea por cuanto se trata de obras desde hace mucho imposibles de obtener. En suma, todo un acierto editorial.

\* Un buen complemento a la comentada historia de Partington será esta colección de biografías de químicos<sup>11</sup>, recogidos por Eduard Farber. En un grueso volumen de 1600 pp. aparecen las biografías de más de 100 químicos, desde los mencionados en conjunto bajo epígrafes tales como "Químicos babilónicos", "Filósofos y practicantes", "QQ. árabes", "Alquimistas y metalúrgicos;" hasta los restantes, cada uno de los cuales es objeto de un trabajo especial. Comenzando por Paracelso, Libavius y v. Helmont, hasta alcanzar los más recientes nombres de Perkin, Gibbs, Solvay y Wallach, desfila ante el lector todo un panorama que incluye las figuras de Boyle, Lomonosov, Lavoisier,

<sup>11</sup> E. FARBER (curador), *Great Chemists*, Interscience Publishers, New York, 1961.

Gay-Lussac, Faraday, Gmelin, Dumas, etc... etc... constituyendo así el conjunto una historia viva de la química.

Los trabajos no han sido escritos especialmente para este volumen sino que Farber los ha tomado de muy diversas fuentes, disponiéndolos según fecha de nacimiento del biografiado. Así mismo, la longitud de las diversas biografías no está determinada por la importancia del científico, sino por la extensión que originalmente le diera el respectivo autor (aunque algunas aparecen abreviadas), indicándose en todos los casos la fuente. Un detalle que completa amablemente el trabajo es la reproducción de cuadros o fotografías de los biografiados. Como se comprende, la obra no constituye una *historia de la química* en un sentido ortodoxo, pero tampoco se trata de un mosaico dispuesto al azar: "The evolution of chemistry is a drama written and enacted by the great chemists. At least some of the most important scenes of this drama are here presented", como señala Farber en su Prefacio.

\* Para el historiador de la filosofía, la figura del P. Boscovich es conocida a través de su teoría puramente dinámica con respecto a la estructura de la materia y su pretendida explicación de los fenómenos a través de fuerzas actuando a distancia. Pero la personalidad de Boscovich es mucho más rica de lo que esta escueta referencia puede indicar: filósofo y poeta, astrónomo y matemático, físico y geodesta, "Professor matheseos in Collegio Romano", diplomático, publicista y viajero incansable, todo ello acumuló en su vida el sabio jesuita. Precisamente este volumen<sup>12</sup> intenta señalar algunos aspectos: previo un extenso *ensayo biográfico* de Elisabeth Hill (profesora de Estudios Eslovos, Cambridge), L. L. White se ocupa del *atomismo de Boscovich*, mientras que Z. Marcovic (profesor de la Facultad de Ciencias de Zagreb) insiste en la *Theoria*. Las relaciones entre *Boscovich y los químicos británicos* y la influencia en la *teoría de la materia en Priestley* son analizadas, respectivamente, por L. Pearce Williams (Cornell University) y R. E. Schofield (Case Institute of Technology, Cleveland). Aspectos aun menos conocidos son: la *contribución de B. a la astronomía y la geodesia* (Z. Kopal, Manchester), *a las matemáticas* (J. F. Scott, St. Mary's College, London), *a la óptica y diseño de instrumentos* (C. A. Ronan) y *a la combinación de observaciones* (C. Eisenhart, Bureau of Standards, Washington).

Completan este rico panorama una lista cronológica de los *trabajos* de Boscovich (más de un centenar de títulos), de *cartas*, de *obras no eslavas sobre B.* y una lista de obras y artículos donde aparecen referencias especialmente a su atomismo.

La impresión que pueda recibirse de esta simple enumeración, se afirma con la lectura de esta oportuna y laudable recopilación, importantísima para el historiador de la ciencia y, en parte, para el filósofo de la naturaleza. Tras doblar la última página, no puede uno menos que felicitar a White por su iniciativa y adherirse al elogio que de Boscovich hiciera ya en 1792 de Lalande: "La variété des connaissances, les qualités brillantes de son esprit, la solidité de ses principes, lui attirèrent l'attachement et le respect de tous ceux qui le connurent".

\* Obra erudita y valiosa para la historia de la ciencia es esta de Carmody<sup>13</sup>

<sup>12</sup> L. L. WHITE (curador). *Roger Joseph Boscovich, S.J., F.R.S., 1711-1787, Studies of his life and work on the 250th anniversary of his birth*, Allen and Unwin, London, 1961.

<sup>13</sup> F. J. CARMODY, *The astronomical works of Thabit B. Qurra*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1960.

quien ha trabajado escrupulosamente para darnos críticamente los opúsculos astronómicos —lo que de ellos resta— de Thabit ben Qurra, figura prominente de la ciencia árabe de ca. 870. *De Anno solis*, *De motu octaue spere* (dos versiones), *De hiis que indigent*, *De recta imaginatione spere*, *De quantitibus stellarum*, *De figura sectore* (tres versiones), y *De imaginibus* (dos versiones), componen el corazón de la obra, donde los tratados aparecen en sus versiones críticas latinas. A todo lo cual agrega Carmody una breve noticia sobre la vida y obras de Thabit y las traducciones y revisiones; una relación de opúsculos árabes menores; un apéndice donde explica su método crítico; el análisis lingüístico de las traducciones latinas; lista de las obras de Thabit y de los manuscritos no citados en el texto. Aparecen, además, páginas fotocopiadas de diversos tratados árabes, así como glosarios árabe y latino.

Si a todo ello se agregan las introducciones particulares de Carmody así como su interpretación de los resultados de Thabit, se hará cargo el lector de la importancia de esta obra y del trabajo paciente e inteligente del autor.

APENDICE. En este *Apéndice* reseñaremos brevemente obras de carácter predominantemente científico.

\* Como sobre la clorofila o la jalea real, sobre la cibernética se han dicho y se dicen las cosas más maravillosas. Y no se trata de que este extraordinario descubrimiento no merezca nuestra admiración: muy por el contrario. Sino que la exageración aparece cuando se lo saca de su contexto propio y se pretende extrapolar resultados o predecir consecuencias más allá del dominio técnico-científico. No negamos la dificultad de prever el alcance de esta pacífica revolución de las máquinas auto-gobernadas, pues aquí, como señalaba Planck para toda ciencia, menester es alcanzar un pico visible para caer en la cuenta de la existencia y posibilidad de asalto de otros; pero de lo que no tenemos duda es de lo que no podrá ser la máquina cibernética más perfecta, la cual no dejará de ser, sea cual fuere su adjetivo, una máquina, un mecanismo y no un “pensamiento artificial”: “un cerebro electrónico representa un calculador y no un matemático” (Ducrocq).

De aquí que, contra tanta desorientación, sea importante la aparición de esta segunda edición de la clásica obra de Wiener<sup>14</sup>, padre de la cibernética; su autor puede ahora, luego de los trece años transcurridos desde la primera y pionera edición, valorar aun mejor el camino hasta ahora seguido “I believe the time has come to reconsider cybernetics, not merely as a program to be carried out at some period in the future, but an existing science”. Y no solamente reconsiderarla desde un punto de vista meramente científico —sumamente importante en sí— sino también social: “the automata which the first edition of this book barely forecast have come into their own, and the related social dangers against which I warned (...) have risen well above the horizon”; peligro que apuntala la novedad y potencialidad de esta ciencia del “control y comunicación en el animal y en la máquina”, como reza el subtítulo.

Una *Introducción* de 30 pp. historiará vívidamente al lector los pasos iniciales, balbucientes pero entusiastas, que han llevado a Wiener y colaboradores a desembocar en esa tierra de promisión que mana programación, sometimiento y feed-back, y de que dan cuenta los capítulos que siguen. Esta *primera parte* reproduce exactamente el contenido de la primera edición de la obra.

<sup>14</sup> N. WIENER, *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*, The M.I.T. Press and John Wiley, New York, 2nd Ed., 1961.

La *segunda parte* es la propiamente nueva, con sólo dos cc., relativamente breves pero importantes por lo que decíamos al principio sobre la exageración y que precavía Wiener. La sola mención de los títulos bastará para que el lector caiga en tal cuenta: "On learning and self-reproducing machines" y "Brain waves and self-organizing systems".

Obra de primera agua, de lenguaje claro y medurado, no ha de ser exageradamente disectada por el filósofo, exigiendo a su autor, muy prudente por otra parte, la connotación filosófica precisa. No se olvide que la cibernética nace explosivamente y encuentra inmediatamente la gran analogía que existe entre los mecanismos que construye y el sistema nervioso, por lo cual echa mano de nociones tales como pensamiento, aprendizaje, cerebro, memoria, etc., sin que pueda asignar a esos términos más que un significado analógico.

Y una última advertencia: la cabal comprensión de la cibernética exige una firme preparación físico-matemática y Wiener no renuncia a ella.

\* La *Cosmología* de Singh<sup>15</sup> lo es en sentido científico, y así considerada, es una obra bastante completa y de agradable lectura. Luego de un capítulo introductorio, "Horadando la eternidad", repasa el autor en la *Primera Parte* las teorías astrofísicas: estructura general del cielo; vida y muerte de las estrellas y las galaxias y las teorías anexas. En la *Segunda Parte* aparecen ya más detalladamente, las teorías cosmológicas modernas: desde las teorías relativistas y la trama espacio-tiempo, expone Singh los *modelos* de universo: el estático de Einstein y de Sitter, las correcciones de Friedmann, el universo en expansión, las concepciones del "átomo primitivo" de Lemaitre, la "creación continua", etc., hasta llegar a las más modernas concepciones que tienen muy en cuenta los hallazgos de la física nuclear.

El problema planetario ocupa toda la *Parte Tercera*. Y el tema lo merece por cuanto es necesario, además de dar cuenta del universo como en todo, señalar las razones o hipótesis acerca de la diversidad de sistemas solares.

Pero el interés de Singh no para aquí. Su ambición por presentar una imagen comprensiva de la cosmología, lo conduce a incursionar en dos temas realmente inevitables: el problema de la vida en el universo y la necesidad de Dios para lograr una cabal comprensión del cosmos. Y aquí es donde falla la obra. Porque nuestro autor tiene una disminuida idea de ambos temas. Así, para él el concepto de vida se agota en el de estructura físico-química: rechazando la definición de Woodger ("una  $x$  además de C, H, O, N, etc., y relaciones organizantes") y, por supuesto, la noción de alma (para Singh "some sort of a mysterious spirit which could either be equated to a soul after the forthright fashion of medieval theologians like St. Thomas Aquinas... p. 234), cree que "la bioquímica moderna ha dado fin a toda esta mística paladronada de los evolucionistas y telefinalistas", porque ¡las sustancias vivientes están constituidas por los mismos átomos que las inertes, sin evidencia de espíritu vital alguno!

Cuanto al tema de Dios, pareciera que Singh se retrotrae y extrema la respuesta de Laplace a Napoleón: no hace falta Dios en su cosmología. No sólo tiene nuestro autor una idea súmamente elemental de la creación sino que, para él el avance de la cosmología "tiende a hacer redundante la hipótesis de

<sup>15</sup> J. SINGH, *Great ideas and theories of modern cosmology*, Dover Publications, New York, 1961.

Dios, aun cuando su desaparición del esquema se hace lentamente". Y con toda ingenuidad es hoy, en 1963, capaz de preguntarse, él también, "Qué estaba haciendo Dios antes de decidir la creación".

\* "This is essentially a 'how to do it' book rather than a 'what to do it for' book" (p. VIII).<sup>16</sup> Efectivamente, no se trata de una metodología de las ciencias, estructurada desde la filosofía e intentando penetrar, desde la metodología del conocimiento en general, la naturaleza y alcance de leyes y teorías; el valor epistemológico del método científico, en fin. Esta es una metodología práctica, elaborada y escrita por quienes tienen como tarea específica la investigación operacional: Ackoff es Director del Operational Research Group del Case Institute of Technology, y Gupta y Sayer Minas sus colaboradores inmediatos. Su intención es lograr "soluciones óptimas a los problemas" a través de una cabal comprensión del significado práctico de definiciones, medidas, modelos, hipótesis, control de modelos y organización de la investigación. Claro es que en tal perspectiva es precisamente este tema de la organización investigativa el que constituye la intención final de la obra, a través de la estructuración de una estrategia o un modelo decisivo (teoría de la decisión) que permita estructurar lógicamente la solución buscada.

Así considerada, la obra es muy completa y digna de consideración tanto para el especialista en planeamiento de investigación como para el investigador práctico. Y aun para el filósofo interesado en la metodología científica, puesto que si bien hallará aquí mucho que objetar en algunos inevitables excursus "filosóficos" de los autores, estos no se han propuesto, evidentemente, discutir en tal terreno sino que se han visto necesariamente —y aun puede que inconscientemente— obligados a tocar esas fronteras por las implicaciones epistemológicas de su exposición. De todos modos, así como en más de una ocasión insistimos en la conveniencia de que el filósofo de las ciencias se asome de tanto en tanto al quehacer del científico, así lo reiteramos ahora con la metodología "in actu exercito".

\* Para el filósofo que con claras nociones químicas, se interese por la estructura y comportamiento científicos de la materia en su faz química, la nueva edición de la obra de Gould<sup>17</sup> ha de ser bienvenida. En efecto, dentro de la relativa brevedad que imponen sus 500 pp., es sorprendente la cantidad de información que aquí se hallará: no sólo una descripción del comportamiento de los elementos constituyentes de los distintos grupos de la Tabla Periódica, sino también capítulos teórico-descriptivos dedicados a temas generales, tales como estructura atómica, unión covalente, energía de unión, cristales iónicos, estudios con rayos X, estereoquímica, etc. La puesta al día de la obra la mantiene en el mismo alto nivel recomendable de la anterior (1952) y si bien se trata de un *texto*, supone una preparación básica que la pone sólo al alcance de quien posea un conocimiento claro del tema.

\* Cuando se cita paradigmáticamente los *Principia* de Newton o el *New System* de Dalton, para hacer notar el período de transición que marcan aquellas obras clásicas, a menudo se olvida señalar que en época aún más cercana se sigue utilizando una nomenclatura filosófica como epígrafe de obras puramente

<sup>16</sup> R. L. ACKROFF, S. K. GUPTA, J. SAYER MINAS, *Scientific method: optimizing applied research decisions*, J. Wiley and Sons, New York, 1962.

<sup>17</sup> E. S. GOULD, *Inorganic reactions and structure*, Holt-Rinehart-Winston, New York, 2nd Ed., 1962.

<sup>18</sup> W. THOMSON (LORD KELVIN and P. G. TAIT) *Principles of mechanics and dynamics* (Formerly "Treatise on Nature Philosophy"), Dover Publications, New York, 2 vv.

científicas. Así sucede con el *Sunto di un corso di filosofia chimica*, de Cannizzaro y, especialmente, con este *Treatise on Natural Philosophy* de Lord Kelvin-Tait. Que tal es el título original de esta obra, ahora cambiado por otro más en consonancia con su real contenido. En la primera edición (1879) los autores señalaban, con típica tradición anglosajona, que "The term Natural Philosophy was used by Newton, and is still used in British Universities, to denote the investigation of laws in the material world, and the deduction of results not directly observed" (Prefacio), citando además un normativo paso de Fourier: "Les causes primordiales ne nous sont point connues; mais elles sont assujetties à des lois simples et constantes, que l'on peut découvrir par l'observation, et dont l'étude est l'object de la philosophie naturelle".

Pero no se engañe nuestro lector: no se trata de filosofía natural sino de ciencia natural, específicamente de un clásico y aun valioso tratado de mecánica sin relevancia filosófica especial; si bien es cierto que, concordes con la tradicional cultura de los científicos ingleses, se hallarán a menudo importantes observaciones que demuestran saben trascender Kelvin y Tait la mera técnica científica.

J. E. BOLZÁN



## BIBLIOGRAFIA

ROMEO CRIPPA, *Profilo della critica blondeliana*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova, Marzorati Editore, Milano, 1962.

El pensamiento de Blondel ha encontrado en Italia una amplia resonancia. Este "perfil" analiza los más recientes estudios críticos y de exégesis: pasando rápidamente sobre la producción francesa (a excepción de Duméry en el que se detiene bastante), consagra la mayor parte de su trabajo a las "valoraciones" de la crítica italiana. Nos señala que, si bien no cree que pueda hablarse propiamente de un "blondelismo italiano" (desde luego porque mantiene sus distancias y sus reservas respecto al filósofo de la Trilogía, incluso en fervientes de la hora inicial, como Sciacca p. ej.), sin embargo, la filosofía de la Acción ha sido estudiada en Italia con originalidad. A diferencia de la tradición francesa, sostiene Crippa (p. 61) Blondel ha sido mirado en Italia con menos interés por la introspección psicológica y en más estrecho confronto con la especulación idealista post-kantiana.

Crippa, sin embargo no participa en eso en el parámetro italiano, porque ve en Blondel decididamente un "realismo integral". Ya en 1954 lo había sostenido en un primer trabajo al cual se refiere y resume aquí en tres páginas magistrales (98-100). "Para Blondel, nos dice, el pensamiento es un vivir de concretos y todo lo real es vida de seres concretos. La inserción más profunda posible en el universo se propone desde el comienzo como el dato que el filósofo tiene por tarea examinar y esclarecer, pero no eliminar". Es siempre en esa prospectiva que deben ser comprendidos los temas blondelianos discutidos: dinamismo de la acción, apertura a lo sobrenatural, lógica de la vida moral, etc.

De este modo, Crippa enjuicia claramente las críticas y las interpretaciones dadas a la filosofía de la Acción: la de Duméry es insuficiente porque limita su alcance y valor realista, entendiendo la dialéctica de la acción como una dialéctica abstracta de nociones, una mera fenomenología sin ninguna vinculación con la opción decisiva; la de Bouillard, en cambio, parece acentuar excesivamente el carácter "teológico" de la perspectiva blondeliana, aunque reconoce Crippa que en "Blondel et le christianisme" esta tendencia aparece bastante disminuida; la de La Via podríamos decir que es representativa de un blondelismo atento sobre todo a prolongar su intención, más que a considerarlo como un sistema cerrado y concluido, actitud que es también la del P. Hayen y de tantos otros que para quienes Blondel es más un inspirador fecundo que un oráculo terminante.

El autor tiene un agudo sentido de los problemas blondelianos, de los delicados pesos y contrapesos de su método dialéctico, de las tensiones internas

que trabajan la ascensión "ontogenética" hacia la afirmación de Dios, del sutil vaivén entre los planos psicológico, gnoseológico, ontológico y moral, y también, de los factores históricos y polémicos que sobre todo en la trilogía, condicionaron la claridad y, tal vez, coherencia de la intuición original de Blondel. No calla ni disimula estos aspectos y los reconoce equitativamente —iba a decir generosamente— cuando los encuentra agitados por algunos críticos.

Resulta particularmente sintomático el observar la diversidad de apreciaciones acerca de la ontología de Blondel. Mientras para Jean Ecole ella retiene lo fundamental de la metafísica tradicional y cristiana —puesto que es una metafísica del ser que acoge la analogía y conduce de los seres al Ser, distingue esencia y existencia, potencia y acto, implica la causalidad, etc.— para C. Fabro, en cambio la ontología blondeliana lo es sólo en apariencia, porque no se mueve en el ser sino en el actuar; y para Di Napoli, la noción blondeliana de ser tiene sabor parmenideano por apuntar solamente hacia el Pleno Ser. ¿Será porque estos autores de clara profesión tomista temen cierta ambigüedad en un realismo que aparece más bien como el fruto de una conquista antes que un punto de partida?

Sea como fuere, Blondel sigue el destino que tanto conoció ya en vida: el de ser diversamente comprendido, no sólo en razón de las distintas ópticas de los que lo estudian, sino también en razón de los diversos puntos sobre los cuales estas miradas caen. ¿Es esto señal de ambigüedad o más bien de riqueza polifacética que espera ulteriores prolongaciones? La crítica de las críticas de Crippa nos hace inclinarnos a lo segundo.

JORGE HOURTON

JEAN ROSTAND. *¿Es posible modificar el Hombre?*, traducción del francés de María Angélica Bosco, Prólogo del Dr. J. E. Bolzán, colección "Perspectivas del Mundo", Ediciones La Isla, 133 págs., Bs. Aires, 1962.

Sobre el contenido de este libro ya se ocupó el propio prologuista de esta traducción, en esta misma revista (SAPIENTIA, 1960, XV 12,4). A su cabal juicio remitimos al lector.

Lo que queremos poner de manifiesto aquí es solamente el notable valor del *Prólogo* con que Bolzán enriquece extraordinariamente la obra, al ofrecer una sólida y precisa solución moral a los problemas planteados por Rostand en su libro y que éste no ha llegado a encontrar. Porque si bien Rostand, en ocasiones, con un buen sentido natural, opone reparos a las manipulaciones científico-técnicas del hombre como un ser material viviente cualquiera, la verdad es que carece él de una clara visión filosófica del tema, como para fundamentar tales reparos.

Precisamente tal ausencia es lo que vienen a llenar las páginas macisas y claras de este *Prólogo*, que complementa el aspecto moral que falta en la obra.

Distinguiendo entre ciencia y el hombre que la practica y sobre quien se ejerce, Bolzán hace ver claramente que, si las ciencias materiales dentro de su ámbito no tienen como objeto el problema de Dios y de la moral —y en tal sentido las llama él "ateas y amorales"— no lo son en su ejercicio humano, porque los hombres —tanto el científico que la practica como el paciente a quien se aplica— no son *puramente seres vivientes* con un *puro hacer* que regular con leyes y métodos científicos, sino *personas, seres*

*espirituales*, con un *obrar libre*, que debe ser ajustado a las exigencias de la ley moral bajo la virtud de la prudencia. El hombre es una unidad substancial, compuesto de materia y espíritu, y, por eso, toda su actividad (Santo Tomás de Aquino).

En última instancia, Bolzán señala, en la segunda parte de su *Prólogo*, que esta supremacía le viene al hombre de su ordenación al Bien divino, como su último Fin. El hombre no encuentra su plenitud ontológica ni su consiguiente felicidad en los bienes terrenos, ni siquiera en los de su propio cuerpo, sino en la posesión de Dios. De ahí que la libertad no sea un fin en sí, sino que le ha sido dada al hombre desde la raíz constitutiva de su espiritualidad para acatar las exigencias ontológicas formuladas en la *Leu Moral* que ese supremo Bien le impone para su consecución y para su propia perfección humana y que, por ende, no puede ella “rehacer” o modificar a su capricho el cuerpo y el ser del hombre sin tener en cuenta tales exigencias morales de su Fin divino, que le vienen por su ser específico espiritual.

Tal, en síntesis, esta vigorosa defensa de la *supremacía del espíritu*, de *exigencias morales* frente a su libertad que hace Bolzán —un filósofo cristiano que es a la vez un hombre de ciencia— en su *Prólogo*, enfrentándose con un cientificismo materialista, que, al reducir al hombre a un trozo de materia perecedero, con solas necesidades biológicas, lo priva de todos sus derechos y lo somete, como a un simple animal, a todas las vejaciones, en el más avanzado de los totalitarismos, cual es el manipuleo de un cientificismo materialista amoral.

En un elegante y cómodo formato y bien impresa, la obra de Rostand aparece bajo el signo editorial de La Isla.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

DAGOBERT D. RUNES, *Letters to my Teacher*, Philosophical Library, New York, 1961.

Con amenidad expositiva, el autor va tratando diversos temas educacionales y de su versión filosófica de la vida, bajo la forma de cartas dirigidas a su ex profesor de una ciudad universitaria de Austria. La intención y el estilo dan una firme unidad a la variedad de temas, que ya ha abordado en sus anteriores publicaciones. En sus cartas se plantean problemas y se recogen pensamientos de actual validez sobre problemas y métodos educacionales practicados en el mundo occidental y oriental. La finalidad que lo anima es la de presentar en forma concisa, clara y sencilla, que muchas y nefastas secuencias de la educación actual se deben a errores educacionales del pasado. En su confrontación con las experiencias pasadas el autor señala que si los dictadores de nuestro triste siglo —sea de la derecha o de la izquierda— gozaron de entusiasta popularidad entre sus compatriotas y que en ningún momento dejaron de recibir aprobación por sus respectivos genocidios, nadie puede negar que algo fundamentalmente equivocado debe haber en nuestra formación educativa.

Eliminar de las escuelas la religión y reemplazarla por la propaganda totalitaria a través del hábil subterfugio de progresismo, liberalismo y frío utilitarismo, es uno de los graves errores cometidos por nuestra sociedad. A continuación el autor señala muy acertadamente que no es la Iglesia el enemigo de hoy sino las salas de reuniones marxistas. Sus adeptos aparecen en destacado relieve de odio organizado con todas las conspiraciones y falsedades de un despotismo

sin límites. En franca rebelión contra la tiranía pedagógica modeladora que hiere la dignidad humana, transformando sus hombres en cosas, denuncia el estado "existencialista" de tipo soviético ruso y chino. Diametralmente opuesto es la temática educacional del estado "esencialista" —democrático, el norteamericano, cuya finalidad educativa es la esencia del hombre y su bienestar y no la existencia del estado.

En tal sentido preconiza una sociedad humana basada sobre la justa distribución de sus ventajas para todos y el libre acceso de cada uno a las mismas. Pero la elevación del ser humano no se puede realizar mientras que en la actual sociedad perduran graves errores del pasado en el acto educativo, errores que se traducen en consecuencias fatales, para la vida social. Por ejemplo, la escuela que favorece a los superdotados en detrimento de los demás, es en alto grado inmoral por suscitar la envidia, los celos y la hostilidad. La misma consideración lo hace rechazar la enseñanza que admite y apoya el narcisismo egocéntrico de la competencia, la emulación y las recompensas, factores que son el contrario de una cooperación activa y armónica. No menos temibles son las malas torturas de la memoria, la literatura inmoral, la pérdida de energía y tiempo en el estudio infructuoso de los idiomas clásicos, la deshumanización del arte por un abstraccionismo exagerado, la falta de progreso en la enseñanza por ser separada de una finalidad práctica, la ciencia sin humanidades y las humanidades sin Dios capaz de crear robots científicos en ambas partes de la cortina de hierro, etc., son algunas de las situaciones educacionales que el autor considera y denuncia como perniciosas ante la mente del lector, mostrándole los peligros que pueden ocultar y las soluciones que requieren. Pero lo que se desprende como tema conductor de su libro, es que no hay verdadera ni completa educación fuera de la que tiene como fundamento el amor a Dios y al prójimo, por el cual la educación y con ella la sociedad se ven transfiguradas y liberadas. Como vemos en su reflexión ética, el amor es vivencia cuyo dinamismo es capaz de modelar el perfil de nuestro ser. Con sumo acierto insiste en una conversión hacia el amor y la bondad al desarrollar en el ser la aptitud para las sanas emociones. Sin la experiencia del amor que lo hace capaz de comulgar con los demás seres, todo principio racional se torna extra humano e inoperante.

Además de la exposición de un programa concreto o de soluciones prácticas de las cuestiones educativas y político-sociales, nos encontramos frente a un libro filosófico en cuanto su autor se empeña ante todo en destacar la necesidad de una reforma espiritual, lo que representa el punto crucial de su pensamiento. Todo ello procura a la obra una actualidad y una resonancia que el lector sabrá apreciar debidamente.

J. RADULESCU

W. A. KELLY, *Psicología de la Educación*, IX-653, pp., Trad. del Lic. Gonzálo Gonzálvo Mainar, Edic. Morata, Madrid 1961.

Ocurre con frecuencia en el campo de la Psicología —y de otras ciencias— que un problema específico de esa disciplina en vez de ser modestamente encuadrado en su ámbito epistemológico, es inflado con la pretensión de constituirse en ciencia autónoma. Así, con este criterio de multiplicación por división de trabajo científico cabe un infinito número de posibles "ciencias autó-

nomas", que no son ciencias ni autónomas, si ésto algo significa. El libro que nos ocupa, que quiere ser una *Psicología Pedagógica* y como tal centrada en los problemas del aprendizaje y la enseñanza (p. 1) adquiere un carácter enciclopédico al querer desarrollar todos los supuestos vinculados al tema: *Psicología Filosófica* (cap. II), *Fisiología y Psicofisiología* (cap. III y IV), *Psicología General* (V-XII), *Evolutiva* (XIV), *Diferencial* (XV)... Hecho este repaso, debemos reconocer la claridad e información con que el autor trata los problemas específicos de su tema. A cada capítulo le sigue un temario de ejercicios, de interés didáctico para repetición y desarrollo. Ignoramos por qué, en el Apéndice, Primera Parte, págs. 563 y sgtes. se hace una superflua repetición de todos los Ejercicios correspondientes a cada capítulo. En la Quinta Parte el traductor añade una útil información que, por su mismo carácter, debe ser puesta al día en cada nueva edición de esta obra. El educador católico encontrará en este libro una guía segura.

G. BLANCO

ALBERT ACKERMANN, *Psicología Aplicada*, 142 pp. Trad. del Dr. Agustín Serrate, Edic. Morata, Madrid 1961.

DAVID KATZ, *Psicología de las Edades*, (Del nacer al morir), 142 pp. Trad. del Dr. Agustín Serrate, Edic. Morata, Madrid 1961.

Bajo la dirección de D. Katz se publicó en sueco en el año 1950 un *Manual de Psicología*. El año siguiente, y con la colaboración de psicólogos suizos, alemanes y austríacos se publicó en alemán el *Manual de Psicología* que apareció luego traducido al español y publicado por Ediciones Morata en 1954. Una nueva edición alemana y nueva edición española, con algunos agregados, apareció en 1961.

El éxito de la obra de Katz se debió a un doble acierto: su *Manual* dió cabida a las grandes ramas de la Psicología frondosamente desarrolladas en el siglo XX y que, en el estado actual de la ciencia, sólo pueden ser cultivadas como especialidades; además, dichos capítulos fueron confiados a personalidades reconocidas mundialmente en tal o cual especialidad. El *Manual* de Katz refleja así el estado actual de la Psicología con las limitaciones propias de todo manual.

Los dos volúmenes que reseñamos bajo el nombre de Ackermann y Katz son en realidad tirada aparte de capítulos del *Manual*, según la segunda edición. No se discute la ventaja del procedimiento, pero los títulos pueden despistar. En el caso del libro que figura bajo el nombre de Ackermann: *Psicología Aplicada*, se nos entrega la *Psicología Social* de Katz y la *Psicología Profunda* de Schjelderup y Jacobi, dos capítulos que no caben bajo la denominación dada la volumen. Solo es *Psicología Aplicada* la tercera parte, que contiene el Capítulo de Fellenius sobre *Psicología de las Profesiones y del Trabajo*, el Capítulo de Ackermann sobre *Psicología Industrial* y el de Stokvis sobre los *Efectos psicológicos de los grandes medios de influencia sobre las masas*. En el caso del libro que figura bajo el nombre de Katz, *Psicología de las Edades*, se encuentra el primer Capítulo, redactado por el mismo Katz en el que la *Psicología animal* y la *Psicología étnica* aparecen estudiadas como *Psicología del Desarrollo*. Además, el tratamiento de ambas partes es exiguo (págs. 29-32 y 34-42), tanto más que Katz ha sido uno de los grandes especialistas en Psicología Animal. El Capítulo sobre *Primera Infancia* es un excelente resumen de sus propios traba-

jos, hechos por J. Piaget con la colaboración de B. Indelher. El Capítulo sobre *Segunda Infancia y Edad Juvenil* está redactado por Busemann. El último Capítulo, que versa sobre *Psicología de la Vejez*, redactado por Katz nos convence de que no sabemos sobre los viejos mucho más que lo que nos enseñó Horacio. Ignoramos por qué, pero se han colocado aquí y allá unos dibujitos que no cuadran en libros de esta clase.

G. BLANCO

PAUL MORAUX, SUZANNE MANSION, DANIEL A. CALLUS, LOUIS B. GEIGER, ENDRE VON IVANKA, ANDRE THIRY, *Aristote et Saint Thomas D'Aquin, Journées d'études internationales*, Publications Universitaires de Louvain, 259 págs., Louvain, 1957.

*La Cátedra Cardenal Mercier*, establecida en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina en 1951 con motivo del centenario del nacimiento del Fundador de dicha Casa de Estudio, dedicó las *Jornadas* del 26 al 28 de abril al estudio de *Aristóteles y Santo Tomás de Aquino*. El tema fue expuesto en sus diversas facetas por especialistas, algunos de renombre internacional. Suzanne Mansion y Paul Moraux se ocuparon de las *Posiciones Fundamentales de la Filosofía de Aristóteles* y de la *Evolución del Pensamiento de Aristóteles*, respectivamente. Los trabajos siguientes se aplicaron a determinar el grado en que el pensamiento de Sto. Tomás depende del de Aristóteles. Así Callus se ocupó de *Las Fuentes de Sto. Tomás*, Geiger de *Santo Tomás y la Metafísica de Aristóteles*, Ivanka de la *Doctrina Aristotélica y Tomista acerca del Alma*, y Thiry de *Santo Tomás y la Moral de Aristóteles*. Mons. De Raymaeker, Presidente del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, presenta la obra y el sentido de los trabajos de la misma.

La exposición de estos trabajos fue seguida de amplios debates, a los que asistió un numeroso y calificado público de amantes de la Filosofía, según nos da cuenta Raymaeker.

Sabido es que esta influencia de Aristóteles sobre Sto. Tomás que se ha venido admitiendo hasta ahora, ha sido últimamente sometida a un revisionismo crítico —los extraordinarios trabajos de Fabro y Gilson son un ejemplo— y ha suscitado intensos debates

Las monografías de este libro, elaboradas por estudiosos eminentes, exponen el estado actual del problema y abren amplias perspectivas y, en algunos casos, ofrecen nuevos elementos en busca de una solución integral de la discutida cuestión.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

## CRONICA

### MONSEÑOR FRANCISCO OLGATI

El 21 de mayo del año pasado falleció en Milán Monseñor Francisco Olgiati, figura ampliamente conocida en Italia y fuera de ella por su vasta y valiosa obra científica y por su extraordinario apostolado intelectual. Su legado comprende, además de una abundante producción filosófica, el ejemplo magnífico de una vida sacerdotal dedicada íntegramente a la búsqueda y difusión de la verdad. Son innumerables los que aprendieron en sus libros a reflexionar sobre su fe, y a la vez a comprender el valor de la filosofía que él llamaba "clásica": la que partiendo de los griegos llega a su plenitud con Santo Tomás y expande su influjo en las diversas corrientes del pensamiento moderno.

Amigo y colaborador de otro gran obrero de la inteligencia, el P. Gemelli, publicó cuando sólo contaba 26 años un importante estudio sobre el problema del conocimiento en la *Revista de Filosofía Neoescolástica* que aquél acababa de fundar. Así comenzó su carrera filosófica, larga y fecunda. Desde entonces su firma aparece constantemente al pie de artículos de ese periódico, al cual más tarde daría él mismo notable impulso, primero como redactor y luego como director. Cuando el P. Gemelli logró cristalizar el sueño de su vida, la Universidad Católica de Milán, creada por la Iglesia en 1921 gracias a su tenaz esfuerzo, designó

a Olgiati Profesor de Metafísica en la Facultad de Filosofía. Más tarde enseñó Historia de la Filosofía, su materia preferida. En 1930 obtuvo por concurso la cátedra de Filosofía General en la Facultad de Pedagogía, y la de Historia de la Filosofía en la Facultad de Letras. Al mismo tiempo desarrolló una eficaz labor sacerdotal como asesor y consejero de diversos movimientos de Acción Católica. En 1961 se jubiló como profesor, recibiendo como homenaje de sus colegas un volumen de *Studi de Filosofia e di Storia de la Filosofia* redactado en su honor.

En lenguaje ágil y ameno —contrastante con su figura: lo recordamos como un eclesiástico alto, voluminoso y serio— analizó las figuras capitales del pensamiento moderno con lúcida penetración, formulando juicios críticos plenos de agudeza y buen sentido. Nunca separó su preocupación apostólica de su vida intelectual, pero fue ajeno a todo propósito apologético. Sabía valorar todo lo positivo y buscar las causas de los posibles errores, para rectificarlos con amabilidad y delicadeza, no exentas de cierta suave ironía.

Su producción filosófica versa casi totalmente sobre temas de historia de la filosofía. También se ocupó de Filosofía del Derecho, que enseñara en la Facultad respectiva. Entre nosotros se publicaron traducciones de sus tres

"silabarios". *Silabario del Cristianismo*, *Silabario de la Moral Cristiana* y *Silabario de la Teología*, obras menores, como sus títulos lo indican, destinadas a los que buscan un conocimiento de la religión más completo que el aprendido en el catecismo o en las clases de instrucción religiosa.

Entre sus obras citemos: *La filosofía di Bergson* (1914; 2a. ed. 1922); *L'esistenza di Dio* (1917); *Carlo Marx* (1918; 6ª ed. 1953; la cuarta edición fue traducida en Buenos Aires en 1950); *Religione e vita* (1919; 4ª ed. 1922); *L'anima di San Tommaso* (1923; preparaba una nueva edición, profundamente transformada, pero no llegó a realizar su proyecto); *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento* (1924); *Primi lineamenti di Pedagogia* (1924; 2ª ed. 1929); *L'idealismo di Berkeley* (1929); *Il significato storico di Leibniz* (1929); *La riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia* (1932); *Neoscolastica, idealismo e spiritualismo* 1923; *Cartesio* (1934); *Il problema della conoscenza nella neoscolastica italiana* (1924); *Il realismo* (1936); *La filosofia di Descartes* (1937); *La metafisica di Galileo* (1952); *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto* (1943; 2ª ed. 1955); *Indagini e discussioni intorno al concetto di giuridicità* (1944); *Il panlogismo hegeliano* (1946); *Laberthoniere* (1948); *I fondamenti della filosofia classica* (1950; 2ª ed. 1953); *Beneditto Croce e lo storicismo* (1953).

Los títulos de sus obras hablan bien claro sobre sus preocupaciones y aun sobre sus posiciones fundamentales. Tal vez se puedan resumir en dos puntos: el realismo metafísico y la continuidad de la filosofía. Sostuvo insistentemente la primacía de la Metafísica, entendida como filosofía del ser, sobre cualquier otra manifestación del pensar filosófico, especialmente sobre la Gnoseología. Sobre este punto fueron célebres sus controversias con Monseñor Zamboni, inclinado a una posición más acorde con el planteo kantiano de la prelación de la Crítica del Co-

nocimiento, en el que él creía ver el pensamiento mismo de Santo Tomás. Para Olgiati, en cambio, toda concepción filosófica parte de una metafísica realista más o menos implícita, que posteriormente adopta formulaciones diversas y hasta contrarias a la intuición original. En esta misma línea, sostuvo la continuidad de la tradición filosófica, permanente a la temática, planteos y soluciones de la filosofía "clásica".

Monseñor Olgiati tenía viva conciencia del estilo propio del tomismo italiano. Mientras en Bélgica y en Francia, por ejemplo, se estudiaban sobre todo temas especulativos, y en Alemania cuestiones históricas, ahondando en general todos en el aspecto objetivo de los problemas, en Italia, decía, "volcamos nuestros esfuerzos en la comprensión del sujeto y de su historia". Esta observación es, en líneas generales, exacta; pero de un modo especial se aplica al propio Olgiati.

El pensador desaparecido deja el recuerdo y el ejemplo de un espíritu superior, nunca cerrado en sus posiciones, abierto a toda inquietud humana, comprensivo a la vez que firme en sus convicciones y plenamente acorde con el mundo en que vivía. Ojalá todos los tomistas sepamos recoger su herencia.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA  
ARGENTINA

—Con sede en la Pontificia Universidad Católica "Santa María de los Buenos Aires" ha quedado constituida la *Sociedad Latinoamericana de Filósofos Católicos*. Está presidida en forma provisoria por Mons. Octavio Nicolás Derisi actuando como secretario el Prof. Dr. Juan Enrique Bolzán. En ocasión del XIII Congreso Internacional de Filosofía, a celebrarse en México el próximo mes de septiembre, se constituirá la Sociedad en forma definitiva, procediéndose a la elección de autoridades.



—La Universidad Nacional de La Plata, encargada por la Sociedad Internacional de Psicología para organizar el *VIII Congreso Internacional de Psicología*, ha comunicado que la asamblea se reunió en la ciudad de Mar del Plata, del 1 a 6 de abril de 1963. El tema central fue "Formación y ejercicio profesional del psicólogo". Como temas anexos se trataron: "Orientación Profesional", "Psicofisiología" y "Equipo psicoterapéutico". El Comité Ejecutivo fue presidido por la Dra. Fernanda Monasterio, siendo secretario general el Dr. Edgardo Rolla.

#### ALEMANIA

—El 8 de diciembre de 1961 falleció en Hamburgo el filósofo *Willhem Cappel*. Había nacido en Hannover el 21 de agosto de 1871. Entre sus obras de contenido filosófico recordemos *De cynicorum epistulis* (1896), *Die Schrift von der Welt* (1905) y sobre todo su *Die griechische Philosophie* (1953), que oportunamente fuera comentada en esta Revista y posteriormente traducida a nuestra lengua con el título de *Historia de la Filosofía Griega* (1958).

—Del 21 al 25 de octubre de 1962 se reunió en Munster el *VII Congreso Alemán de Filosofía*, organizado por la *Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*. El tema central fue "Filosofía y Progreso". Las numerosas comunicaciones versaron no sólo sobre cuestiones estrictamente filosóficas, sino también psicológicas, sociológicas e históricas.

#### BELGICA

—La *Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale*, con sede en Lovaina, ha publicado su tercer boletín. Contiene, aparte de las informaciones habituales sobre la marcha de la Sociedad, datos acerca de las instituciones y asociaciones dedicadas al estudio del pensamiento medieval, trabajos de investigación, publi-

cados o en curso, ediciones de textos manuscritos, tesis doctorales sobre autores del medioevo, etc.

—La Universidad de Lieja ha publicado una síntesis de los resultados de los trabajos realizados en el *Laboratorio de Análisis Estadístico de Lenguas Antiguas*. Utilizando técnicas avanzadas, tabuladoras electromecánicas y computadoras electrónicas, se han establecido tablas de frecuencia y de distribución de vocablos, en autores de la antigüedad, que permitirán resolver problemas de cronología y autenticidad de obras griegas y latinas.

—*Editions de la Bibliotheque S. J.*, de Hervelee-Louvain ha publicado una serie de importantes obras, entre las cuales señalamos: Henri de Gand, *Quotlibeta*; W. of Ockham, *Quotlibeta septem una cum tractatu de sacramento altaris*; Erasmus, *Opera Omnia*.

#### BRASIL

—Convocado por el Instituto Brasileño de Filosofía y la Rectoría de la Universidad de Ceará, se reunirá en Fortaleza el *IV Congreso Nacional de Filosofía*. Se tratarán temas de Axiología y Metafísica, Filosofía de la Religión, Lógica y Filosofía de las Ciencias, Filosofía del Arte y Filosofía Social. El lugar de reunión se ha elegido como homenaje al Estado donde nació el pensador.

#### ESPAÑA

—Entre el 16 y el 21 de abril de 1963 se reunió en Madrid la *Séptima Semana Española de Filosofía* convocada por la Sociedad Española de Filosofía y el Instituto "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. El tema central fue "La conciencia", dividido en cinco subtemas: "La conciencia y la estructura del ser del hombre", "La conciencia y la intencionalidad", "Conciencia y temporalidad", "La conciencia histórica y

social", "La conciencia moral y jurídica".

—Entre el 18 y el 20 de septiembre tuvieron lugar en la Facultad de Filosofía de San Ignacio (Guipúzcoa), las *IV Conversaciones Filosóficas de "Pensamiento"*. La sección teórica se ocupó de "El ser de Aristóteles, en Santo Tomás y en las interpretaciones actuales tomistas y no escolásticas". En la sección práctica se encaró el tema "Presencia del filósofo católico en el mundo intelectual de hoy".

—De 4 al 15 de noviembre pasados se celebró la *IV Reunión de Aproximaciones Filosófico-Científicas* de la Institución "Fernando el Católico" (Zaragoza), sobre el tema "La cualidad".

## ESTADOS UNIDOS

—La Escuela de Filosofía de la Universidad Católica de América (Washington) ha celebrado el centenario del nacimiento de Mons. Dr. *Edward Pace*, que fuera el primer Decano de la Escuela, y por varios períodos Vice-Rector de la Universidad. Pace, discípulo de Wundt en Leipzig, fue el primer sacerdote católico que se doctoró en ese célebre centro de estudios psicológicos. Vuelto a su patria trabajó incansablemente en propagar el estudio de la psicología científica; a la vez se esforzó en difundir la filosofía tomista.

—El profesor *Viktor Franl*, de la Universidad de Viena, dictó en 1961 un curso sobre "Personalidad anormal" en la Universidad de Harvard.

El P. *James A. Weisheipl*, del Albertus Magnus Lyceum (River Forest), ha sido designado Vice Presidente de la *American Catholic Philosophical Association*, y Secretario General de *The Thomist Association*.

—En la Universidad Católica de América (Washington) se realizaron, del 16 al 26 de junio pasados, jornadas de estudios sobre "*Teaching Thomism Today*", analizando las relaciones del tomismo con las corrientes filosóficas

contemporáneas, en especial en su incidencia en el contenido y la presentación de los cursos de Lógica, Filosofía de la Naturaleza, Metafísica y Ética, teniendo sobre todo en cuenta los aportes de la fenomenología.

—El Prof. *Gabriel Marcel* ha pronunciado, invitado por la Universidad de Georgetown (Washington), una serie de conferencias sobre "Lo sagrado en la edad tecnológica".

—La *American Catholic Philosophical Association*, cuya intensa actividad filosófica la ha obligado a dividir su trabajo en regiones, ha publicado una reseña de la labor cumplida por sus secciones de California, Maryland-Columbia, Este central, Nueva Inglaterra, New York, Norte Central y Noroeste-Pensylvania.

—Los Padres Dominicos de Dover (Massachusetts) han organizado y realizado en diciembre pasado el *III Annual Colloquium for Philosophers*, sobre "Análisis lingüístico moderno y Lógica Aristotélica".

## FRANCIA

—La *Semana de los Intelectuales Católicos*, reunida en París del 7 al 13 de noviembre pasado, trató el tema "Trabajo y condición humana". Las comunicaciones leídas y un resumen de las discusiones serán publicados en breve.

—La *Société Française de Philosophie* conmemoró, el pasado mes de junio, el cincuentenario de la publicación de *Étapes de la philosophie Mathématique*, de León Brunschvig. Intervinieron el R. P. Dubarle, M. Koyré, J. Wahl y G. de Santillana.

—Ha sido trasladado para 1965 el *III Congreso Internacional de Filosofía Medioeval*, originariamente programado para 1964. La resolución fue tomada en razón de celebrarse en 1965 el quinto centenario de Nicolás de Cusa.

—Del 28 de mayo al 1 de junio de 1962 se realizó la *XXV Semana de*

*Síntesis*, sobre el tema "La experiencia".

—En el mes de marzo de 1962 la *Société Toulousaine de Philosophie* recibió la visita de dos profesores españoles, que disertaron en francés sobre temas de su especialidad: Joaquín Carreras Artau, de la Universidad de Barcelona, sobre "Raymundo Lulio", y Miguel Cruz Hernández de la Universidad de Salamanca (ciudad de la que es Alcalde) sobre "Averroes".

#### ITALIA

—Se anuncia la aparición de *Revista di Studi Crociani*, dedicada a renovar

los estudios sobre el pensamiento de B. Croce; la dirección ha sido confiada a Alfredo Parente.

#### MEXICO

—El Comité Organizador del *XIII Congreso Internacional de Filosofía*, a realizarse en la ciudad de México del 7 al 14 de septiembre de 1963, ha declarado idiomas oficiales del Congreso el español, inglés y francés. Además ha decidido publicar cien comunicaciones, seleccionadas entre las recibidas antes de febrero de 1963 y organizar una amplia serie de visitas a lugares de interés histórico y turístico.

## LIBROS RECIBIDOS

N. de la R.: *La revista procurará el comentario de las obras que se refieran específicamente a temas filosóficos, si bien recogerá en esta sección toda obra recibida.*

### DOVER PUBLISHERS, New York

- F. Cajori, *A history of Physics*, 1962
- W. Thomson-P.G. Tait, *Principles of mechanics and dynamics*, 1962
- J. Singh, *Great ideas of modern cosmology*, 1961
- R. Hooke, *Micrographia*, 1961
- M. Schlick, *Problems of Ethics*, 1962
- R. G. Olson, *An introduction to existentialism*, 1962
- A. H. Johnson, *Whitehead's philosophy of civilization*, 1962
- A. H. Johnson, *Whitehead's theory of reality*, 1962
- J. Todhunter, *A history of the mathematical theories of attraction and figure of the earth*, 1962
- L. T. More, *Isaac Newton*, 1962
- C. Huygens, *Treatise on light*, 1962

### FABRIL EDITORA, Buenos Aires

- M. Sadhu, *Hacia la paz del hombre*, 1962
- O. F. Bollnow, *Filosofía de la esperanza*, 1962
- H. Kuhn, *Los primeros pasos de la humanidad*, 1962
- A. Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, 1962
- A. Gaete, *El sistema maduro de Ortega*, 1962
- O. Gigon *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*, 1962
- A. Ghirdham, *Una teoría de la enfermedad*, 1962

### MARZORATI EDITORE, Milano

- M. F. Sciacca, *Filosofía e metafísica*, 2 vols., 1962
- M. F. Sciacca, *Pascal*, 1962
- R. Crippa, *Porfilo della critica blondeliana*, 1962

### BEAUCHESNE EDITEUR, Paris

- Journet-Maritain-Ph de la Trinite, *Le peché de l'ange*, 1961
- E. Huant, *Le peché contre le chair*, 1961

### NAUWERLAERTS, Louvain

- D. J. Allan, *Aristote, le philosophe*, 1962
- G. Marcel, *Fragments philosophiques*, 1962
- A. Walz, *Saint Thomas d'Aquin*, 1962
- P. Rostenne, *Dieu et César*, 1962
- L'homme et son Destin — Actes du Premier Congres International de Philosophie Medieval*, 1960
- Aristote et les Problemes de Methode, Symposium Aristotelicum*, 1960

## EDICIONES GUADARRAMA, Madrid

N. Monzel, *El cristianismo y la teología*, 1962

E. Przywara, *Teologúmeno español*, 1962

Abadia de Maria Laach, *Muerte y vida*, 1962

J. Danielou, *Escándalo de la verdad*, 1962

## SANSONI EDITRICE, Firenze

G. Gentile, *Opere*, t. XI, 1962

G. Gentile, *La Vita e il Pensiero*, a cura della Fondazione G. Gentile, 1962

## OXFORD UNIVERSITY PRESS, Oxford

E. J. Dijksterhuis, *The mechanization of the world picture*, 1961

W. Kneale-M.Kneale, *The development of logic*, 1962

## FARRAR, STRAUS AND CUDAHY, New York

A. T. Tymieniecka, *Phenomenology and science in contemporary european thought*, 1962.

R. M. Palter, *Toward modern science*, 1961

## EDICIONES AGUILAR, Buenos Aires

J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, 1962

E. Gilson, *Pintura y realidad*, 1961

D. J. Sullivan, *Fundamentos de filosofía* (ed. Morata), 1961

## HARPER AND ROW, New York

J. M. Keynes, *A treatise on probability*, 1962

E. P. Ney, *Electromagnetism and relativity*, 1962

\*

B. Blanshard, *Reason and goodness*, Allen and Unwin, London, 1961

Duns Scotus, *Philosophical writings*, Nelson and Sons, Edinburgh, 1962

J. R. Partington, *A history of chemistry*, Macmillan, London, 1961

F. Spisani, *Natura spirito nell'idealismo attuale*, Fratelli Fabri editrice, Milano, 1962

E. Castro, *Ensayos histórico-filosóficos*, Universidad Nacional Autónoma México, 1962

A. Jaffe (curadora), *Erinnerungen Träume Gedanken von C. G. Jung*, Rascher Verlag, Zurich, 1962

V. Macozzi, *El hombre en el espacio y en el tiempo*, Studium, Madrid, 1961

Varios, *Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento*, Atti del Convegno di Torino (1961), n° especial de Revista Rosminiana, Milano, 1962

L. Bellofiore, *La dottrina della Provvidenza in G. B. Vico*, C.E.D.A.M., Padova, 1962

H. Fegl-G. Maxwell (curadores), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, t. III, University of Minnesota Press, 1962

D. D. Runes, *Classics in logic*, Philosophical Library, New York, 1962

H. Van Laer, *Philosophy of Science, Part II*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1962

F. Díaz de Cerio Ruiz, *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica*, Libros Pensamiento, J. Flors Editor, Barcelona 1961

E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962

W. H. Stahl, *Roman Science*, The University of Wisconsin Pres, 1961

A. Caturelli, *La filosofía*, t. II, Universitas Cordubensis-Tucumanie, 1962

L. Ricci Garotti, *Locke e il suo problemi*, Università di Urbino, 1961

- R. Assunto, *Estetica dell'identità. Lettura della "Filosofia dell'arte" di Schelling*, Università di Urbino, 1962
- D. et K. Stanley-Jones, *La cybernétique des êtres vivants*, Gauthier-Villars, Paris, 1962
- E. S. Gould, *Inorganic Reactions and structure*, Holt - Rinehart - Winston New York, 1962
- J. Rostand - A. Tetry, *La vie*, Librairie Larousse, Paris, 1962.
- N. Monzel, *Der junger Christi und die Theologie*, E. Wewel Verlag, Freiburg im Br., 1961
- G. L. Rossi, *Caso o causalità sulla scena del mondo?*, Soc. Editrice Internazionale, Torino, 1961.
- G. L. Rossi, *Biologia e Filosofia*, Soc. Editrice Internazionale, Torino 1962
- P. B. Grenet, *Les 24 Thèses thomistes*, Tequi, Paris, 1962
- K. Lowth, *Gesammelte Abhandlungen*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1962
- K. Lowth, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1962



[REDACTED]

[REDACTED] disponer  
[REDACTED] como  
[REDACTED]

[REDACTED] permite a  
[REDACTED] su  
[REDACTED] nuevos y  
[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]



Cuando . . . .

Viaje a EE.UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

## **TURISMO PECOM**

Agente Exclusivo de

**PEREZ COMPANC**

Avda. DE MAYO 560

Tel. 30-5252/6100 y 6651/6

Cables: PECOM

### **TEXTOS SECUNDARIOS Y UNIVERSITARIOS**

TEOLOGIA — FILOSOFIA — LITERATURA

HISTORIA — PSICOLOGIA — DERECHO

Solicite, sin cargo, nuestros catálogos. Envíos al interior

## **LIBRERIA HUEMUL**

Avda. SANTA FE 2237

83-1666

BUENOS AIRES

### **EDUCARE**

RIVISTA TRIMESTRALE DI  
PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: **Alfonso Cerreti**

Abbonamento anno per l'Estero:  
Lire 1000

Direzione e Amministrazione:  
PROVVEDITORATO AGLI STUDI

Messina

Italia

### **SASTRERIA ECLESIASTICA**

Artículos generales para el clero

### **VALEIJE y TRIPODI**

(Antigua Casa Costoya)

SOTANAS, SIEMPRE LISTAS  
NO SE PLANCHAN

Chacabuco 95 — T. E. 34, Def. 0959  
Buenos Aires